

Руслана Демчук

**Українська
ідентичність у
модусі міфологем**

«Стародавній Світ»

2014

Демчук Р. Українська ідентичність у модусі міфологем. –
К.: «Стародавній Світ», 2014. – 236 с.

Національний дискурс і тема етнокультурної ідентичності набули неочікуваної актуальності після розпаду таких державних утворень, як СРСР, Югославія, фактично Грузія та Молдова. Анексія Криму й наміри розчленувати Україну зробили зазначену проблематику життєво важливою. Усталені поняття гуманітаристики щодо природності/еволюційності певних ідентифікаційних феноменів нині потребують кореляції або перегляду. Зокрема, Україна запропонувала відмінну від Росії модель соціального існування у контексті східноєвропейського простору, зумовлену як історико-культурною компонентою, так і специфічною самоідентифікацією індивідуумів.

У монографії розглянуто формування української ідентичності у ракурсі репрезентативних міфологем з актуалізацією концептів «ісротопія», «храмова свідомість», «мнемотоп», «крипторелігійна поведінка», «ностальгійний міф» тощо.

Видання адресовано науковцям та всім, хто цікавиться питаннями рідної культури.

Рецензенти:

Попович М. В., академік НАН України
Моця О. П., член-кореспондент НАН України
Петрова О. М., доктор філософських наук, професор

*Затверджено до друку Вченою радою
Національного університету
«Києво-Могилянська академія»
(протокол №16 від 26. 06. 2014 р.)*

ISBN 978-966-2608-24-3

© Демчук Р., 2014
© Видавництво
«Стародавній Світ», 2014

Зміст

<i>Передмова</i>	4
<i>Розділ 1.</i> Східнохристиянська ідентичність у контексті цивілізаційного процесу	11
<i>Розділ 2.</i> Кримський топос з огляду на візантійську ідентифікаційну парадигму	41
<i>Розділ 3.</i> Ієротопія «Храму-Града» як конструкт міфологічного світобачення	84
<i>Розділ 4.</i> Храмова свідомість та організація мнемотопів міського ландшафту	119
<i>Розділ 5.</i> Варіація архетипів у структуруванні прото/національних міфологем	147
<i>Розділ 6.</i> Колізії моделювання української ідентичності на підставі поняття «святої землі»	181
<i>Післямова</i>	222
<i>Summary</i>	235

Передмова

Узагальнене поняття ідентичності нині є однією з головних тем суспільної думки. Втім ця проблема у формі метафізичного дискурсу тотожності була складовою європейської філософії ще від античності (Аристотель) й переосмислювалася філософією Нового часу у контексті проблеми самосвідомості (Р. Декарт, Д. Локк, Д. Г'юм, Ф. Шеллінг, Г. Гегель). Нову інтерпретацію тема ідентичності отримує у гуманітарному дискурсі ХХ століття¹. В наш час існує найбільш спрощене розмежування ідентичності на колективну та індивідуальну. Колективна ідентичність (наш світ) утворює численні різновиди: етнічна, релігійна, національна, расова, імперська, цивілізаційна тощо, що значно ускладнюють осмислення феномена ідентич-

¹ Проблематику ідентичності розробляли: Е. Еріксон, З. Фрейд, К. Юнг у психоаналізі; Г. Мід, Г. Горфінкель, Е. Гофман, Е. Крапман у символічному інтеракціонізмі; П. Бергер, Т. Лукман у конструктивізмі, Г. Теджфел, Д. Тернер у психології мікроспільнот, С. Хантінгтон, Ю. Павленко у цивілізаційних процесах, Р. Баумайстер, Е. Гідденс, С. Холл, З. Бауман у соціології; М. Бубер, Г. Гадамер, М. Бахтін у діалогічному процесі; П. Рікер у феноменології; Б. Андерсен, К. Гірц, Е. Гелнер, Е. Сміт у національному дискурсі; Ю. Бромлей, Л. Гумільов у етнології; М. Еліаде у релігії; М. Халбвакс, П. Нора, Я. Ассман у політиці пам'яті; Дж. Уард, Ж. Бодріяр у кризі ідентичності; Р. Брукбейкер, Т. Лукман у запереченні ідентичності; Б. Антонович, М. Костомаров, О. Потебня, Д. Чижевський, І. Огієнко, С. Кримський в українських студіях; Л. Філіпович, М. Попович, О. Моця, В. Малахов, Ю. Попов, Д. Муза, Н. Яковенко, Б. Черкес – сучасні українські вчені, до яких можна долучити польську дослідницю українського походження О. Гнатюк, що заторкують проблеми ідентичності, рівно як і багато інших науковців.

ності. Так само поліваріантною є індивідуальна ідентичність (мій світ), котра виступає як пошук власної унікальності й характерна для окремої людини, що одночасно входить до різноманітних ідентифікаційних царин: гендерної, вікової, професійної, партійної, конфесійної та інших. Сукупність, трансформуючись у цілісність, утворює ієрархічну вертикаль ідентичностей окремої особистості. Проте здобуття індивідуальної ідентичності є, насамперед, наслідком соціальних інтеракцій, адже людина існує в певному соціумі, колективі, необхідному для її самореалізації, тому в науковому дискурсі ідентичності сформовано поняття «ситуативний характер ідентичності», «складна ідентичність» та «криза ідентичності». Ідентичність, тим самим, виступає як психологічний механізм, який викликає почуття тотожності людини самій собі, забезпечує відчуття цілісності, але той самий механізм діє при сприйнятті людиною образу своєї країни, культури, нації тощо. Можна, таким чином, зазначити, що у гуманітаристиці ідентичність досліджують у двох вимірах: онтологічному (філософському), де ідентичність розглядають як основу буття, та антропологічному (соціологічному і психологічному) як характеристику людської природи й становлення особистості. На часі культурологічний ракурс бачення ідентичності. Культурологічний аналіз здійснюється через дешифрування й інтерпретацію символічних кодів, ментальних структур, культурних маркерів відповідних спільнот. Оскільки «культурні спільноти тривкіші, адже основні культурні складники, на які вони спираються (пам'ять, вартості, міфи, символи й традиції), тяжіють до посилення стабільності й згуртованості; вони становлять кістяк колективної безперервності й відмінності. Усі складники відтворено в колективній пам'яті про величні подвиги й видатних осіб, вартості шляхетності, справедливості».

вості тощо, символи святинь, їжі, одягу й гербів, міфи про походження, визволення й обраність, традиції та звичаї, ритуали й родоводи. У такому разі колективні культурні складники особливо помітні й довговічні, тому досліджувати їх слід окремо від джерел особистого самовизначення»². Адже нація, на відміну від етносу, що може тривалий час існувати ізольовано, позначена саме виходом на арену світової історії, аби збагатити загальнолюдський потенціал енергетикою власних культурних імпульсів.

Поряд із дослідженнями ідентичності, триває її обстоювання та захист як на індивідуальному рівні, так і у колективному просторі. Зокрема, в Україні постійно точиться боротьба за відновлення, розвиток та збереження власної національної ідентичності. Особливо це актуально й тому, що в СРСР національна ідентичність свідомо нівелювалася ідеологічною пропагандою під приводом ворожості останньої до реалізації соціалістичного проекту. Унаслідок руйнування національного довкілля серед багатьох людей було створено стереотип національного як негативного. Натомість успішно формувалася уніфікована радянська/наднаціональна ідентичність з власною ментальністю, семантикою, атрибутами, пізніше позначена жаргонним терміном «совок». СРСР не мав під собою власного ідейно-ціннісно-мотиваційного, релігійно-духовного підґрунтя, якщо абстрагуватися від партійної ідеології «марксизму-ленінізму», яка нещиро поєднувала це квазіімперське утворення. Територіально СРСР охоплював частини різноманітних цивілізаційних уламків, прагнучи їх нівелювати шляхом викорінення автентичних цивілізаційних засад й насадження власних квазіцивілізаційних цінностей. У негативному аспекті цей проект було певною мі-

² Сміт Е. Націоналізм: теорія, ідеологія, історія / Е. Сміт / пер. з англ. Р. Фещенко. – К.: Вид. «К. І. С.», 2004. – С. 25.

рою реалізовано. Якщо духовні підвалини існування належних до СРСР народів і не вдалося повністю знищити, то вони явно зазнали великих втрат. Нав'язати штучні цінності комуністичної ідеології не вдалося жодному з народів – заручників СРСР, проте вдалося суттєво деформувати їхній культурний розвиток. Тому термін «відродження» набув такої актуальності саме після падіння радянського режиму 1991 року.

С. Хантінгтон звертає увагу на те, що в сучасному світі зменшується роль ідеології, проте зростає роль культури як джерела ідентичності. В основі символічного образу будь-якої культури лежить національна ідентичність³. Сакральні елементи нації (центральні місця її колективної ідентичності) як правило, пов'язані із символами державності та національною міфологією. Якщо абстрагуватися від ідеології націоналізму на користь аналітичного визначення поняття «національна ідентичність», то варто застосувати дефініцію Е. Сміта, що характеризує її як «безперервне відтворення й нове тлумачення характерних вартостей, символів, пам'яті, міфів і традицій, що утворюють особисту спадщину нації, а також ототожнення індивідів з цими ознаками, спадщиною і складниками культури»⁴.

Ми у цьому дослідженні обмежимося лише певними аспектами формування української національної ідентичності з огляду на її міфологічний контекст, спрямований на сакралізацію локального. Зазначена проблема є вкрай актуальною, адже зовнішні події й внутрішні перебудови у режимі «виклик-відгук» (А. Тойнбі) щопокіління сприяють переосмислен-

³ Хантінгтон С. Кто мы? Вызовы американской национальной идентичности / С. Хантінгтон / пер. с англ. А. Башкирова. – М.: ООО «Транзиткнига», 2004. – С. 175–178.

⁴ Сміт Е. Націоналізм: теорія, ідеологія, історія / Е. Сміт / пер. з англ. Р. Фещенко. – К.: Вид. «К. І. С.», 2004. – С. 24/

ню, рекомбінації та рекодифікації наявних вартостей, символів та пам'яті національних утворень. Проте загалом зміни відбуваються в річипці вже набутої ідентичності, адже вона є показником стабільності й неперервності, повертаючись «на власні кола», навіть після фатальних катаклізмів. Поняття національної ідентичності нерозривно пов'язане з поняттям тяглості історичної традиції. Використовуючи образ «золотої доби» народу, можна побудувати моральні основи нації. Завдання полягає у мобілізації та згуртуванні спільноти, політизації її культурної спадщини шляхом культивування поетичного простору задля «пригадування» (anamnesis) подій «золотої доби», коли напівлегендарні герої минувшини стають прообразами для виховання майбутніх героїв⁵.

Таким чином, важливим елементом у системі механізмів формування національної ідентичності є міфологія. Ф. Ніцше наголошував, що без міфу будь-яка культура втрачає свій здоровий творчий характер природної сили, і лише прикрашений міфами горизонт поєднує увесь культурний рух у єдине ціле⁶. Міф репрезентує засіб колективної саморефлексії та самовизначення. Універсальні міфологеми про «Батьківщину-Мати», «колиску народу», «богообраність», «святий народ», «історичну місію», «вічність держави» та інші є характерними для багатьох народів, що засвідчує архетиповість і фундаментальність цих культурних форм. Міф виступає універсальним текстом культури. Міфічні уявлення підживлюють політичні доктрини протягом усіх історичних епох, а історична пам'ять людства насичена не лише реальними фактами і подіями, а й, переважно, міфологемами. Глобаль-

⁵ Сміт Е. Національна ідентичність / Е. Сміт / пер. з англ. П. Тарашука. – К.: Основи, 1994. – 223 с.

⁶ Ніцше Ф. Так говорив Заратустра. Антихрист / Ф. Ніцше. – М.: АСТ, 2006. – 342 с.

ні події та пертурбаційні процеси сучасності, що відкорегували контури цивілізації, аж ніяк не скасували міфотворчість, а лише прискорили процес заміни одних міфів іншими (про Прогрес, всемогутність Розуму тощо)⁷. Зокрема, марксизм являє собою найбільш вичерпне формулювання (або легітимацію) соціалістичного міфу з його початковою претензією бути «науковим соціалізмом». Стійкий вплив, що він дотепер має на велику кількість людей, забезпечується месіанським компонентом, прихованим за педантичним «сциєнтизмом»⁸. Загалом міф є незмінним атрибутом розвитку будь-якого суспільства в культурно-історичному процесі, адже людині, як розумній істоті, притаманні пошуки ідеальної дійсності. У переламні/катастрофічні періоди суспільного розвитку сфера дії міфології лише розширюється. У мові міфологічний конструкт проявляється у вигляді метафори, в культурі – у вигляді символу, в історії – у вигляді історичної міфологеми. Сама історія, власне, є міфом, як і нездоланне бажання кожного наступного покоління її переписати, зважаючи на нові дослідження, знайдені артефакти, реінтерпритовані факти тощо, які так само є міфом – «міфом про об'єктивну науку».

Зокрема, усталені догматичні положення гуманітаристики щодо концептів «етнічне/національне» у ракурсі їхнього сприйняття як універсальних природно-історичних феноменів сьогодні потребують певної кореляції. В цьому дослідницькому полі дотепер стикаються різноманітні погляди, а саме «марксистів», «позитивістів», «конструкціоністів», «примордіалістів», «есенціалістів», «перенціалістів» та інших наукових напрямів. Ми, своєю чергою, наголошуємо

⁷ Германова де Диас Е. В. Миф и историческое сознание / Е. В. Германова де Диас // София. – 2007. – №1. – С. 66–73.

⁸ Бергер П. Л. Социалистический миф / П. Л. Бергер // Социологические исследования. – 1990. – №7. – С. 137.

чи на дискурсивності природи зазначеного феномена, розуміємо під «етнонаціональною ідентичністю» культурну специфіку, ментальне самовизначення, автопортрет певного народу як колективного прояву людства, що зазвичай сполучено з відповідним міфологічним дискурсом. Отже, плекання власної ідентичності не є даністю, а є заданістю. Сьогодні в Україні, яка тривалий час перебувала на роздоріжжі ідентичностей (пострадянської, національної, європейської тощо), згадана проблематика є актуальною та невичерпною. Тема ідентичності не тільки провокує численні дискусії в медіа і на майданах українських міст, а й, на жаль, оплачується життями наших співгромадян.

Розділ 1.

Східнохристиянська ідентичність у контексті цивілізаційного процесу

Свого часу А. Дж. Тойнбі розглядав як такі, що належать до «третьої генерації», три цивілізації, які сформувалися при переході від Давнини до Середньовіччя на ґрунті соціокультурного, зокрема релігійного, надбання античних та близькосхідних народів: Західнохристиянську, Східнохристиянську та Мусульманську. Перші дві, як відомо, мали своєю духовною основою дві течії християнства, які рішуче розмежувалися лише у середині XI ст., але на цивілізаційному рівні розбіжність між Східнохристиянським та Західнохристиянським світами почалася вже з фінальної античності⁹.

На відміну від Західнохристиянської, Східнохристиянська цивілізація стверджувалась на пізньоантично-близькосхідному ґрунті, без якоїсь суттєвої участі у її становленні периферійних варварських елементів. Отож масмо рідкісний випадок трансформації однієї цивілізаційної основи в принципово іншу, без попереднього краху і саморозпаду першої, навіть без завоювання її зовнішньою силою. Розподіл Римської

⁹ Демчук Р. Становлення Східнохристиянської цивілізації (релігійний контекст) / Р. Демчук // Українське релігієзнавство / Бюлетень української асоціації релігієзнавців Інституту філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України. – К., 2001. – С. 3-12; Демчук Р. В, Павленко Ю. В. Структура Східнохристиянської цивілізації і місце в ній Київської Русі / Р. В. Демчук, Ю. В. Павленко // Collegium. – К.: Изд. Дом Д. Бураго, 2002. – №13. – С. 52-78.

імперії в 395 р. на Східну та Західну сприяв створенню самостійної держави Візантії. Східна імперія тієї доби переважала Західну за рівнем економіки, урбанізації, духовної і матеріальної культури. Із занепадом Стародавнього Риму сюди перемістився політичний центр Римської держави. Офіційно 11 травня 330 р. (або фактично 8 листопада 324 р.) імператор Константин оголосив давню мегарську колонію Візантію¹⁰, що на узбережжі Боспора, столицею імперії. Вважають, що вибір місця було зумовлено сприятливим географічним становищем на перетині шляхів із Чорного до Егейського морів. Діставши у своє володіння затоку Золотий Ріг, прибульці знайшли в ній справжню «золоту копальню». Течія у Босфорі сприятлива для кожного судна, що огинає Золотий Ріг, хоч би з якого би зякого боку воно надійшло, на що звернув увагу Полібій ще у II ст. до н. е, тобто, приблизно через п'ятсот років після заснування грецької колонії й за п'ятсот років до того, як вона перетворилась на Константинополь – столицю славетної імперії¹¹. Постає запитання про ідентифікацію цієї території чи як «старої» землі, чи як землі «нової». Безперечно, ця територія була новою для первинної Східнохристиянської цивілізації, й Константин став її першопроходцем. Проте варто дослухатися до класика цивілізаційної теорії А. Дж. Тойнбі, котрий зазначав: «У своїй останній спробі пояснити загадку (позитивного фактора, який сприяв генезі цивілізації – Р. Д.) наслідуймо Платона... Забудьмо на короткий час про формули науки і вслухаймося в мову міфології»¹². Дійсно, знання емпі-

¹⁰ Візантія – римська назва; грецька назва – Лігос; еліністична назва – Візантіон, що походить від імені німфи Візії, годувальниці царя Візанта, сина Каресси, доньки Зевса та Іо.

¹¹ Тойнбі А. Дж. Дослідження історії / А. Дж. Тойнбі / пер. з англ. В. Шовкун. – К.: Основи, 1995. – Т. 1. – С. 101.

¹² Тойнбі А. Дж. Знач. праця. – С. 70.

ричних фактів не є тотожним істинному знанню, яке є уможливленим. Адже існує інша версія, згідно з якою Константинополь засновано на місці колишньої Трої-Іліона, що є пролонгацією т. зв. римського/державного міфу. На класичних античних джерелах ґрунтуються уявлення візантійців про візантійську державу як про втілення довершеного гармонійного порядку – таксису. Ще у Римі ця ідея еволюціонувала від загального гармонійного порядку як самоцінності до провіденціоналістського месіанського призначення Римської держави (ідеальної, котра перебуває під заступництвом богів) нести «мир і порядок» усім народам. Найповніше т. зв. римська місія (серцевина римської історії) та «римський міф» про ідеальну державу були концептуально оформлені істориком Тітом Лівієм (багатотомна «Історія») та поетом Вергілієм («Енеїда») за часів імператора Августа. Якщо у знаковому епосі греків «Одісеї» Гомера провідним пророцтвом для Одисея, отриманим у царстві Аїда було повернення до рідної оселі, то в «Енеїді» Вергілія Еней у царстві Плутона одержав настанову рухатися уперед і заснувати нове царство. Отже, відбулася кардинальна зміна світоглядної парадигми. У шостій, центральній як композиційно, так і змістовно, книзі «Енеїди» чітко сформульовано кредо державної імперської політики Риму: «Римлянине! Треба навчитись народами править державно! В цьому мистецтво твоє – в накладанні умов перемир'я, щоб милість являть до покірних й долати незламних війною» (P. Vergilivs Maro Aeneid VI. 851–852).

Унаслідок активної експансіоністської політики, Рим нібито поширювався Ойкуменою, поглинаючи навколишній світ, причому не Рим ставав частиною світу, а світ ставав Римом, на відміну від інтернаціоналізму Александра Македонського, котрий низвів Елладу до статусу рядової провінції, розчинивши її у світі.

Усвідомлюючи себе правонаступниками античної Римської держави, константинопольські можновладці назвали свою імперію Римською (*Sacrum Imperium Romanum*, грецькою говіркою – Ромейською), а своїх підлеглих – ромеями. Довгий час столицю прямо йменували Новим Римом, поширюючи назву на всю імперію. На мусульманському Сході цю країну йменували Рум (Румелія), дотепер у Туреччині грекомовних православних називають Rum, а їхню мову – Urum. Термін «Byzantium» («Візантія») уперше вжив німецький філолог, видавець античних і середньовічних текстів Ісронім Вольф із Аугсбурга у передмові до творів Нікити Хоніата, Нікіфора Григори й Лаоніка Халкоконділа. Автор подав узагальнюючий опис імперії з наміром відокремити Римську Імперію Античності від Римської Імперії Середньовіччя. Треба зазначити, що цей розподіл відповідав дійсності, адже імперія так само репрезентувала себе державним утворенням в контексті тривання римської традиції, а не чимось суттєво новим. Принагідно «хрещений батько» Візантії обумовив, пов'язавши проблеми імперії із сучасною йому геополітичною ситуацією XVII ст., зверхне ставлення до неї як до символу державної слабкості, крайньої ортодоксії, корупції, інтриг та закатів – загалом відсталого орієнталізму в межах Європи на тлі динамічного, розвинутого окциденталізму. Адже від початку виникнення й до остаточного зникнення Візантії зі світової мапи майже половина її території розміщувалась саме у Європі. Влучна назва, вкорінена у давньогрецьку античність, дістала підтримку у науковій літературі й активно використовувався за часів Просвітництва XVIII ст. Образ «розбещеної» Візантії культивували Ф. Вольтер та Ш. Монтеск'є, аби на негативному прикладі критикувати абсолютистську монар-

хію Франції¹³. Серед недоброзичників імперії були Ф. Гегель, Е. Гіббон, автор «Історії занепаду та руйнування Римської імперії» й навіть А. Дж. Тойнбі, оцінюючи її потенціал з позиції цивілізаційних досліджень вже у середині ХХ ст. Проте на теренах Російської імперії, починаючи з ХІХ ст. й дотепер, навпаки, зібралися палкі шанувальники Візантії – від «релігійного мислителя» ХІХ ст. К. Леонтьєва й до одіозного «євразійця» О. Дугіна, радника В. Путіна. Отже, розмаї оціночних суджень, їхня заполітизованість потребують, принаймні, неупередженого аналізу Східнохристиянської цивілізації, початковим етапом якої і була Візантія.

Цивілізації є більш усталеними асоціаціями, ніж імперії, національні держави та культурно-мовні спільноти. Цивілізацію зазвичай розглядають як найвищий рівень культурно-вартісної консолідації, проте це не застиглий у часі культурно-історичний тип, а живий процес. Отже, цивілізація – це складна структурована реальність, що тяжіє до універсальності. Таким чином, цивілізаційне мислення від початку орієнтоване на універсальні цінності.

До середини ХV ст. єдиною «осьовою» країною, митрополією православного світу була Візантія, що стала ядром Східнохристиянської цивілізації. Її падіння 1453 р. завершило добу, коли східнохристиянський світ був потужним генератором інновацій і цивілізаційних імпульсів. Хоча Візантія не тільки стабільно впливала на цивілізаційний розвиток суміжних країн, а й сама активно поглинала й синтезувала чужозем-

¹³ Домановский А. Н. Миф Византии: Византийская цивилизация в истории, историографии и общественных репрезентациях. Первая публичная лекция византинистского сектора ХНУ / А. Н. Домановский // «Византийская мозаика»: Сборник публичных лекций Эллина-византийского лектория при Свято-Пантелеимоновском храме / ред. проф. С. Б. Сорочан; сост. А. Н. Домановский. – Харьков: Майдан, 2013. – С. 22–23.

ні традиції. Саме така «відкритість/незаикленість» зумовлювала специфіку її внутрішнього розвитку на відміну, наприклад, від конфуціанського Китаю. Східнохристиянська макроцивілізація за ознаками має три періоди без певних хронологічних меж. Перший період – це первинна Східнохристиянська цивілізація – (ранньо) Візантійська, котра до середини VI ст. досягла свого максимального впливу та поширення, значно випереджаючи Західнохристиянську за темпами консолідації. Її прологом стали часи Авреліана та Діоклетіана, дійсним початком – правління Константина Великого, кульмінацією – правління Юстиніана, кризою – соціально-конфесійна смута, відома як «іконоборництво», коли Західнохристиянська церква почала дистанціюватися від Східнохристиянської, що сприяло структуруванню Західного світу під проводом Папи у спілці з Франкським королівством на початку IX ст.

Цивілізація – це не тільки культурний або господарський феномен, це спосіб самозбереження як великих соціальних груп, так і всього людства. За будь-якою з локальних цивілізацій (спільнот, побудованих на спільних цінностях) стоїть власна історія, унікальний образ світу, вічності та універсаму, загалом, своя правда. Поява нової цивілізації завжди пов'язана з переламними подіями у розвитку історичного процесу в його глобальних та регіональних аспектах. Їх аналіз є предметом спеціальних історичних та соціоекономічних досліджень. Ми ж, відповідно до визначення Східнохристиянської цивілізації, акцентуємо увагу на висвітленні її формування з огляду на культурно-релігійні трансформації та пов'язані з ними зміни у світоглядних цінностях населення Східного Середземномор'я з прилеглими територіями слов'янського світу.

Провісниками таких трансформацій стали місичні вчення першої чверті I тисячоліття, що вини-

кли на Близькому Сході й поширювались грекомовними та латиномовними містами Римської імперії. Серед них були релігія Ізиди та мітраїзм, гностицизм, маніхейство, проте, як відомо, найбільш адекватно та доступно стан цивілізаційної системи, яка формувалась, відображувало раннє християнство, особливо з III ст., відколи воно завдяки, переважно, старанням Климента Александрійського та Орігена, поєдналося з філософськими інтуїціями неоплатонізму.

Унаслідок, антична, по суті феноменологічна, свідомість набуває нового, глибинного трансцендентного виміру, при тому, що божественна сутність буття мислиться не просто як його раціональний прообраз (у дусі Платона або Арістотеля), а як живий, уособлений, світлозарний Бог – Творець, Промислитель, Вседержитель світового цілого.

За С. Аверинцевим, як для давньогрецької, так і для візантійської культури уявлення про світове буття у просторі та часі було, насамперед, пов'язано з ідеєю порядку, природним чином поєднаного із божественною Першоосновою. Однак антична культура обожнювала сам космос як ціле, і навіть Платон та Арістотель могли відокремити джерело світового порядку від матерії, але не від світового буття у найширшому тлумаченні. Як закон поліса мислився іманентним космосу, так і закон космоса мислився іманентним полісу. Він був ознакою самозамкненого, самоцінного, «сферично» завершеного в собі й рівного собі світу.

Натомість у ранньовізантійській/християнській свідомості космічний порядок надходить від абсолютно позасвітнього Бога, який перебуває не тільки поза матеріальними, а й поза ідеальними межами космосу. До цього особистого Бога космос може мати лише особистий стосунок, а саме виявляти покору. Закономірність світових процесів усвідомлюється як покірність небесних сфер і чотирьох стихій, як чернецьке сми-

рення, відмова від свавілля – як аскеза¹⁴. При цьому, космосу як довершеному творінню Божому надаються якості прекрасного із внутрішньо багатим, що розкривається через образно-символічний ряд, змістом.

Весь світ, як зазначає В. Бичков, причому як природний, так і соціальний, уявляється великою, суворо впорядкованою системою символів, образів, знаків, алегорій, що розкривалася як книга перед людиною, котра прагне її прочитати, але залишалася загадкою для профанів¹⁵. Саме від давнього близькосхідного світосприйняття, зокрема, Старого Заповіту, перейшла впевненість у тому, що краса та гармонія Світобудови є лише відображенням Божественної Премудрості, наочно явленої як світло/сйиво. Витоки такого сприйняття можна ретроспективно простежити не тільки від Філона Александрійського до старозавітних текстів¹⁶, а й до зороастризму і, зокрема, у Давньому Єгипті: через релігію Ехнатона аж до головування світло-сонцепоклоніння за часів IV–V династій.

Отже, іншими словами Істина, Добро (Благо) і Краса не іманентно принадні космосу як такому, а існують в ньому як відносний, обмежуваний вияв відповідних належних Божеству властивостей. Проте рання східнохристиянська, запліднена неоплатонізмом, культура йде шляхом трансценденції Бога ще далі, проголошуючи в корпусі «Ареопагітик» принципovu незображувальність категоріями людської мови божественних властивостей (до цього ж кількома століттями пізніше прийдуть і суфії). Бог, отже, є

¹⁴ Аверинцев С. С. Порядок космоса и порядок истории в мировоззрении раннего средневековья / С. С. Аверинцев // Античность и Византия / ред. Л. А. Фрейденберг. – М.: Наука, 1975. – С. 266–267.

¹⁵ Бычков В. В. Эстетика поздней античности / В. В. Бычков. – М.: Наука, 1981. – С. 289–290.

¹⁶ Бычков В. В. Эстетика Филона Александрийского / В. В. Бычков // ВДИ. – 1975. – №3. – С. 58–79.

поза світом, але перебуваючи за ним, розкриває свої якості через нього. Звідси – глибина й принципова статика світу, який уявляється цілісним, структурово єдиним та впорядкованим, гармонійним, врівноваженим, прекрасним, благодатним, світлозарним, змістонасиченим, що висвітлює Премудрість Божу, – кінець кінцем, «софійним» та «соборним». Це принципово відрізняє східнохристиянське світосприйняття вже на стадії його формування в III–V ст. (Оріген, Григорій Ниський, невідомий автор корпусу «Ареопагітик» та інші) від динамічного, історичного, персоналістичного західнохристиянського світосприйняття, репрезентованого в IV–V ст. Блаженним Августином, хоча обидва постали з магістрального витоку – неоплатонізму.

Отже, ранньовізантійський світогляд формувався за неочікуваного співробітництва християн та язичників. Проте завершальну битву язичницького неоплатонізму (Плотін, Порфірій, Ямвлій, Прокл Діадок) вже було програно ще за часів Юліана Відступника (331–363 рр. н. е.), й справа полягала не в тому, що язичники перетворилися на гнану меншість, – еретикі так само були гнаними. Вони не створили церкви у вигнанні, де б контактували як низи, так і еліта, залишившись генералами без війська, – публікою неоплатоніків були самі неоплатоніки, й це стало їхнім історичним вироком.

На відміну від язичницьких, християнські неоплатоніки-патристи не були ізольованими книжними інтелектуалами як попередні мислителі. Вони були людьми справи та неабияких організаторських здібностей, цілеспрямованими й незламними борцями за власні переконання, які переживали і долали заслання та тортури. Характерне ще для язичницьких філософів зближення релігії та філософії повною мірою стосується і членів Каппадокійського гуртка, куди входила інтелектуальна еліта Каппадокії, що здобула

освіту в Афінах: Василій Кесарійський (або Великий), який був головою, його брат Григорій Ниський, їхні друзі Григорій Богослов та Амфінохій Ніокійський, що виховувалися на творчості Орігена і Плотина. Василій Великий та Григорій Богослов навіть склали хрестоматію творів Орігена «Орігенове Добротолюбіє». Проте напрям зближення релігії та філософії серед угруповань мислителів був різним. Язичницькі неоплатоніки прямували від філософії до релігії, переробляючи матеріал ідеалістичної філософії у якусь релігію для вузького кола adeptів шляхом нагнітання магнетично-магічної та аскетичної атмосфери. Натомість християнські неоплатоніки-патристи рухалися у зворотному напрямку, від релігії до філософії, від початку сприймаючи християнське вчення як задану реальність, що не потребувала додаткової рефлексії, згідно з настановою апостола Павла: «Стережіться, щоб ніхто вас не звів філософією та марною оманю за переданням людським, за стихіями світу, а не за Христом» (Кол. 2:8). Проте згодом патристи все-таки почали звертатися до філософії для з'ясування та інтелектуально-емоційного засвоєння християнської віри, а також для усвідомлення догматичних питань, що ускладнювалися. Догмат, за визначенням, є зафіксованою формулою релігійного одкровення. Хоча звідси й випливає, що догмат є наперед заданим, проте християнські мислителі розробляли шлях його доведення, а це вже суто філософська рефлексія. Невипадково християнську віру ці діячі так і називали – «наша філософія». Отже, у християнстві від початку існували передумови для певного релігійного переживання і розумової рефлексії, вкорінені у неоплатонізм. Сприйняті ранніми християнами тези античної філософії полягали у вченні про еманацию Вищого божественного начала, низходження його щаблями аж до кожного конкретного віруючого й про здатність

людського духу за певних умов до зворотного підняття щаблями буття до безпосереднього переживання Єдиного і духовне сполучення із ним. Зрозуміло, що ці положення були радикально переосмислені й наповнені новим християнським змістом, що зумовило вкрай гостре переживання та рефлексію основних образів втілення божества таких як Трійця, боголюдскість Христа, Преображення¹⁷.

Відтоді центральною фігурою інтелектуального життя християн стає теологізуючий єпископ-«святитель». Вищезгадані особистості – «Великі Кападокійці» – належали до т. зв. золотого віку грекомовної патристики (до речі, всі вони зображені у «Святительському чині» головного вівтаря Софії Київської разом із Климентом Александрійським/Великим), проте глибша спроба неоплатонічного осмислення буття християнами належить загадковому мислителю кінця V – початку VI ст., який називав себе Діонісієм Ареопагітом. Діонісій був тим славнозвісним афінянином, наверненим проповіддю апостола Павла на горі Ареопага I ст. н. е, про якого оповідається у Святому Письмі: «А деякі мужі пристали до нього (Павла – Р. Д.) й увірували, серед них і Діонісій Ареопагіт...» (Дії. 17:34). Він став першим єпископом Афін, а у 96 р. н. е. був закатований під час гонінь Діоклетіана. Проте справжній автор «Ареопагітік» був зовсім іншою людиною, тому ім'я Діонісія зазвичай вживають із додатком «Псевдо». Твори цього автора, що містять цитати з праць Прокла Діадоха, з'являються вперше у зв'язку із релігійною дискусією між право-

¹⁷ Карсавин Л. П. Святые отцы и учителя церкви / Л. П. Карсавин. – М.: Изд. МГУ, 1994. – 174 с.; Флоровский Г. В. Восточные отцы IV века / Г. В. Флоровский. – М.: Паломник, 1992. – 240 с.; Флоровский Г. В. Восточные отцы V-VIII веков / Флоровский Г. В. – М.: Паломник, 1992. – 260 с.; Мистическое богословие. – К.: Путь к истине, 1991. – 392 с.

славними та монофізитами (які на нього посилялися), що точилася в Константинополі на V Вселенському соборі 533 р. До них належить чотири трактати («Про божественні імена», «Про небесну ієрархію», «Про церковну ієрархію», «Про містичне богослов'я») та десять послань, що склали т. зв. Корпус Ареопагітик, який вплинув на всю середньовічну культуру, особливо на її мистецькі аспекти.

Щодо філософсько-богословської концепції мислителя, то він поділив богослов'я на «апофатичне» (або заперечувальне) та «катафатичне» (або стверджувальне), що є двома взаємодоповнювальними сторонами того самого предмета/процесу Богопізнання. Катафатичне богослов'я має умовну можливість здійснювати Богопізнання по сходах аналогій, символів, знаків, «Божественних імен», де Бог характеризується надпозитивно, а завершенням процесу є вчення про Трійцю. Проте ця методика, начебто, обмежує Бога, тому необхідно вживати апофатичне богослов'я, бо до Бога не варто застосувати ніяке ім'я – Він а priori безіменний, невизначений у Собі самому. Завдяки апофатиці душа підіймається від руху прямого (зовнішнього або чуттєвого) через рух «елікоїдний» або спіралеподібний (тобто дискурсивне, розумне знання) до довершеного руху «колоподібного» – надрозумного екстатичного Боговідання (містичного, яке і є Богопричастям), перед яким розум є безсилим. Умовою такого пізнання є лише віра. Дискурсивне (розумне) пізнання не заперечується, проте воно є обмеженим, кінечним. Вершиною пізнання є Благодать (одкровення – «кенозис»). Відповідно Бог не є Благо, Краса, Буття, Премудрість, як це стверджує катафатичне богослов'я, його визначення навіть не Бог, бо Він це перевершує, маючи всю повноту в Собі. Він – Всеєдність і дійсна єдність протилежностей, тому Він понад усіма іменами, вище руху й спокою, буття і не-

буття. Адже Бог не тільки поза світом матеріальним, а й, навіть, поза світом ідеальним. Шлях апофатичного богослов'я є вищим, бо тільки він долучає до Бога як до абсолютної темряви, яким є для сотвореного Його неприступне світло. Він є «Божественним мороком», як це зазначено у Писанні: «І став народ здалека, а Мойсей підійшов до *мороку* (курсив мій – Р. Д.), де був Бог» (2 М 20:21). У системі Богопізнання Ареопагіт вийшов за межі неоплатонізму, позначивши два ступеня практики: очищення – катарсис (що визнавали також неоплатоніки) та «вихід із себе для зустрічі з Богом» – екстаз.

Ключове слово в текстах Діонісія Ареопагіта – «ієрархія». Тварний світ (який нижче Бога і конечний) ієрархічно зменшується за ступенем Богодолученості, аби по досягненні межі сходження тими самими сходами через любов повернутися до Бога, про що вже йшлося. Кожний чин ієрархії є необхідним посередником між безпосередньо вищим та безпосередньо нижчим у діянні, знанні і бутті. Вище сходиться до нижчого, нижче уподібнюється та упокорюється вищому (і так на всіх сходинках ієрархії). Небесна ієрархія переходить у земну («церковну»). Зло за цією системою тлумачиться як добровільне небажання зберігати належне місце в ієрархії буття, наприклад, для диявола – небажання бути янголом, для людини – людиною)¹⁸. Вчення про небесну ієрархію є онтологією Діонісія Ареопагіта, про земну ієрархію – його соціофілософією¹⁹.

Містична філософія суспільства Діонісія Ареопагіта позбавлена будь-якого осмислення історії, що зближує його з Проклом Діадохом. У цьому аспекті

¹⁸ На відміну від Діонісія Ареопагіта, представники дуалістичних єресей вважали зло таким, що існує онтологічно.

¹⁹ Мейендорф И. Введение в святоотеческое богословие / И. Мейендорф. – Клин: Христианская жизнь, 2001. – 445 с.

цікавим є факт, що одна й та сама доба надала Середньовіччю пам'ятки християнської думки, котрі обумовили її ідеологічні засади. Одна з цих пам'яток латинська – «Про град Божий» Блаженного Августина (354–430 рр.) на ім'я Аврелій, інша грецька – «корпус Ареопагітик» Діонісія Ареопагіта, які символічно відбивають трагедію руйнації цивілізації Заходу з одного боку (Августин) та бюрократичну стабільність Візантії з іншого (Ареопагіт). Темою трактату «Про град Божий» Бл. Августина, написаного під враженням від погрому Риму ордами Алларіха у 410 р., є світ як історія («Священна історія»), котру автор осмислив як суперечку протилежностей і як шлях до майбутнього, що має свою межу. Історичний процес мислитель інтерпретує в есхатологічному ракурсі. Будь-яка історична подія та дія людини набувають істинного смислу в плані стосунку до наперед заданого Богом майбутнього. Інакше Августин аж ніяк не міг збагнути сенс загибелі вже християнського Риму – античної цивілізації від орд язичників, котрі зруйнували вишуканий, духовний і матеріальний світ. Реальні події у висвітленні мислителя стають складовими спрямованого до єдиної мети потоку історії, втрачаючи своє індивідуально-конкретне значення. Есхатологічний підхід базувався на тому, що старозавітні пророцтва збулися у новозавітні часи, й це обумовлює інтерпретації історичних подій (а Бог, згідно з переконанням Августина, промовляє не тільки словами, а й подіями) як «знаків» прихованої божественної справедливості, розгорнутої в часі, що реалізується в історичному майбутньому, яке передбачає й майбуття космічне. Отже, «Священну історію», яка містилася у біблійному каноні, Бл. Августин тлумачив символічно й розглядав як прообраз історії сучасності, що набуло неочікуваного ракурсу в нових теологічних концепціях (від Іоахіма Флорського до Тейяра де Шардена).

Августин також вважав, що єдність та всезагальність історії людства базуються на біблійному факті походження всіх людей від Адама, що обумовлює загальну історичну долю людства (цей факт, до речі, надав легітимності варварським народам, у чому їм антична теорія рішуче відмовляла).

Філософію історії Августина вінчає концепція «двох градусів» – земного і небесного. Земний градус складається з людей, що бажають жити «за плоттю», небесний – «за духом». Між цими градами немає видимих кордонів, більш того, люди не знають до якого з градусів належать, бо жоден не асоціюється з якоюсь історичною спільнотою, проте на один градус чекає Благодать, а на інший – осуд. Отже, суб'єктивно не ототожнюючи церкву з Божим градом, Бл. Августин об'єктивно поставив її над світом (бо з тексту випливає, що саме Церква – градус Божий, а градус земний – держава), а це відкривало широкі можливості для відповідних теократичних висновків про примат Церкви над державою, чим і скористалася католицька церква в Середньовіччі. Для Августина церква – це бездомний, подорожній градус, що драматично не тотожний власному зовнішньому вигляду, бо навіть деякі його вороги зовнішньо та нещиро належать до нього.

Для Діонісія Ареопагіта церква – це струнка ієрархія янголів, яку безпосередньо продовжує ієрархія людей, це відбиття першообразу в образах, шляхом передачі (трансляції) внутрішнього світла, це стрункий розпорядок таїнств і символів – ніяких протиріч і проблем. Отже, загальною темою «ареопагітівського» корпусу є світ як порядок, як структура, як підлеглисть чуттєвого надчуттєвому, як ієрархія, що незмінно перебуває у позачасовій вічності. Східнохристиянський світ – це *вертикаль*, натомість західне сприйняття світу «як історії» – *горизонталь*. Пізніше західний теолог Фома Аквінський так само спробував структурувати

сакральну вертикаль, але на відміну від православної вертикалі із двома граничними топосами «Рай – Пекло», на Заході було винайдено «Чистилище», що, по суті, є земною проекцією горизонталі, й це однозначно розпорощувало вертикаль. Зрештою на Заході, який став локомотивом проекту «Модерн», відбулася підміна неосяжного Абсолюту Розумом як вищою цінністю, що надало релігійного статусу демократичним цінностям та праву й остаточно утвердило «горизонталь»²⁰.

Отже, два вищезгадані твори ще на рубежі V–VI ст. ідеологічно та концептуально наперед визначили і розрізнили шляхи Західнохристиянської і Східнохристиянської цивілізацій. Відтоді основними віхами західнохристиянського вектору стали: Отці IV ст. (патристи) – Бл. Августин – Фома Аквінський – Декарт і секуляризований ідеалізм, що поповнив свої витoki за рахунок давньогрецької думки. Другий, східнохристиянський вектор мав таке спрямування: Отці IV ст. (патристи) – Максим Сповідник – Григорій Палама – православний енергетизм XX ст.

Таким чином, Східнохристиянська цивілізація відпочатку не є Захід у сенсі Західнохристиянської

²⁰ Св. Дионисий Ареопагит. О божественных именах. О мистическом богословии / Св. Дионисий Ареопагит. – СПб.: Алетея, 1995. – С. 231–251.; Св. Дионисий Ареопагит. Титу иерарху, возпросившему посланием, что такое дом Премудрости, что – чаша и что еда еси питье / Св. Дионисий Ареопагит // О церковной иерархии. Послания. – СПб.: Алетея, 2001. – С. 248–273.; Св. Дионисий Ареопагит. О небесной иерархии / Св. Дионисий Ареопагит. – М.: Синодальная типография, 1881. – 70 с.; Св. Дионисий Ареопагит. О церковной иерархии / Св. Дионисий Ареопагит // Писание Св. отцов и учителей церкви, относящееся к истолкованию православного богослужения. – СПб., 1855. – Т. 1. – С. 9–260; Бл. Августин. О граде Божием, к Марцеллину против язычников, двадцать две книги / Бл. Августин // Творения Блаженного Августина, епископа Иппонийского. – К., 1880. – Ч. 3. – Кн. 1–13. – 326 с.; Бл. Августин. Указ. соч. – К., 1882. – Ч. 5. – Кн. 14–22. – 434 с.

цивілізації і не є Схід на кшталт ісламської та інших азійських цивілізацій. Проте обидві християнські цивілізації мають спільний виток – античний універсалізм. Водночас означені властивості певним чином зближують східнохристиянський світогляд із мусульманським світосприйняттям, в його широкому діапазоні самовиявлення від Ібн-Сіні до аль-Газалі або аль-Арабі. Суспільство в такій системі (і тут знов-таки фіксуємо глибоку спорідненість східнохристиянських і мусульманських, особливо суфістських, інтенцій) уявляється, свого роду, емпіричним продовженням небесної ієрархії. Оскільки як його структуротвірна основа мислиться держава, то вона незмінно набуває сакралізованого характеру. Звідси – сакралізація правителів безвідносно до їхнього походження та особистих якостей, що бачимо на прикладі Діоклетіана, Константина I, особливо Юстиніана I та інших можновладців. Персона правителя освячена не завдяки його особистим (чи спадковим) якостям, а самим фактом його магічного прилучення до «імперства», тим, що ця особа є імператором, володарем «християнського царства», яке, за С. Аверінцевим, уявляється в свідомості підлеглих деякою «ірраціональною величиною»²¹.

Середньовічні західні та новосередньовіські монархії культивували династичний принцип. Скажімо, Наполеон, який прийшов «нізвідкіля» кидав виклик століттями освяченим нормам, то ранньовізантійські імператори приходили саме «нізвідкіля», що залишалося в межах норми. Візантійська монархія шукала для себе ідейні засади зовсім іншого – сакрального, а не генеалогічного характеру. Ромейський імператор прагнув бути не «природним», а радше «надприродним» володарем, який всім є зобов'язаний таїнству

²¹ Аверинцев С. С. Поэтика ранневизантийской литературы / С. С. Аверинцев. – М.: Наука, 1977. – С. 21.

власного сану. А його сан мислився як надприродна, трансцендентна щодо його особистої сутності величина. Володар Візантії міг приходити «нізвідкіля», бо його влада дійсно уявлялася наданою «згори». Ця влада, джерелом легітимності якої є Бог, сприймалася як сила, що додавалася до суспільства «ззовні». «Нізвідкіля» – «Згори» – «Ззовні»: три просторові метафори, що утворювали один образ²².

Таким чином, за наявності високого ступеня нівелизації соціальних відмінностей у межах суспільства, нерозвинутості станових градацій, слабкості самоорганізації окремих суспільних груп на горизонтальному рівні, держава виступає як основа, що організує, впорядковує та контролює всі сфери життєдіяльності, «ззовні» нав'язуючи свою (або, як вважали, «божественну») волю підлеглим. Християнська імперія – проекція Божественного порядку на земне життя людей, а тому є сакральною/«богомнаданою». В цьому випадку первинний ранньохристиянський пафос «кінця світу», суду над неправими можновладцями відступає на другий план і згасає.

Якщо порівняти ранньовізантійську ідеологію з вірою Нового Заповіту, то мусимо зазначити про певне зменшення історизму, деяку нейтралізацію динамічного світобачення, часткове повернення до статистичних мислительних схем метафізики та міфу. Візантійське християнство порівняно мало есхатологічне. В цьому воно принципово відрізняється від світобачення пізньоантично/ранньосередньовічного латиномовного Заходу, який сприймає сучасне як мить на шляху до уготовленого й швидкого кінця світу.

Отже, якщо в своєму першому оформленні Східнохристиянська цивілізація розглядає земне суспільно-державне буття як низхідне продовження Божественного, то у Західнохристиянській цивілізації, як

²² Аверинцев С. С. Указ. соч. – С. 18.

уже зазначено, історія людства представлена як протиборство двох людських угруповань, «градів»: мирської державності та духовної спільності в Бозі. На відміну від ранньовізантійського сполучення ідентичності християнина з християнською імперією ромейв, громадяни «Града Божия» зберігають вірність небесній вітчизні й залишаються в земному житті лише «мандрівниками», непричетними до його страждань і борін²³.

Таким чином, у східнохристиянському світі людина ідентифікується з державністю, а в західнохристиянському – вона, ніби монада, споконвічно сприймає себе закинутою у світ, принаймні, чимось принципово іншим щодо існуючої соціально-політичної даності. Така відмінність прямо пов'язана з принципово різним співвідношенням інститутів держави і церкви доби раннього Середньовіччя у Західному і Східному Середземномор'ї. В першому випадку ми бачимо деяку кількість достатньо нестабільних, навіть ефемерних держав, створених на території колишньої Західно-Римської імперії варварами-сретиками, як їх сприймало романізоване населення – германцями-аріанами (остготи, вестготи, вандала та ін.). Але при тому існував єдиний духовний центр для всіх правовірних християн Нікейського символу віри – Рим/Ватикан. На Сході, навпаки, в кордонах міцної централізованої імперії на чолі з правовірним імператором мають місце чотири теоретично рівних патріархати: Александрійський, Єрусалимський, Антіохійський та пізніше Константинопольський, однак між їхніми очільниками перманентно виникають конкуренція та чвари, у подоланні яких саме імператор, як правило, виступає арбітром.

Римський Папа – один, із незаперечуваним авторитетом, тоді як державних утворень, котрими прав-

²³ Аверинцев С. С. Порядок космоса... – С. 271–277.

лять королі-єретики, є багато. Держави виникають, змагаються одна з одною та зникають з історичної арени. Звідси походить зосередження уваги саме на Папі, визнання за ним, як намісником апостола Петра, вищого права/правди на землі. На Сході ж є чотири патріархи, які інтригують, сперечаються один з одним, а правовірний імператор – один. Він вивіщується не тільки над чиновництвом та військом, а й над патріархами, головує на церковних Соборах. Врешті-решт, у свідомості латиномовного Заходу зв'язок між Богом та світом підтримується посередництвом Папи та очолюваної ним Церкви, яка демонстративно протиставляє себе світу з його турботами – аж до безшлюбності священників. На грекомовному Сході таким медіатором, посередником і зв'язуючою ланкою виступає імператор, наділений фактично не тільки світською, але й духовною владою – як-от єгипетський фараон, персидський шах або арабський халіф. Саме в цьому полягають витoki «папоцентризму» католицького й «цезарепапізму» православного світів (М. Бердяєв).

На відміну від ранньосередньовічного Заходу, бачимо, таким чином, у ранній Візантії державно-церковну єдність (двоєдність), на багато століть пізніше відтворену і в Московському царстві. Цей візантійський (а згодом московський) офіціоз «православної державності» типологічно співвідноситься з ідеологією Конфуціанської імперії та арабського Халіфату. Проте у всіх цих випадках державницько-релігійна (саме як єдність обох начал) ідеологема не може вичерпно задовольняти культурні запити допитливих людей. І знов-таки, як у Китаї або ж на мусульманському Сході, в межах загальної культурної системи маємо «дозволені» їй альтернативи, насамперед, дві взаємозаперечні традиції – аскетично-християнську, по суті чернецьку, і гедоністично-античну, вкорінену у язичництво.

Отже, «візантіїство» протягом всієї своєї історії суперечливо, але нерозривно поєднувало у собі пізньоантично-світські й християнсько-церковні підвалини, що перебували у II–III ст. в різкій конфронтації, але досягли певного компромісу у IV ст. Імперія стверджувала свою пряму спадкоємність з римською державністю, і її життєвий устрій, як державний, так і культурний, завжди був пов'язаний з античністю.

Саме життєвий устрій пізньоантичного міста зберігався упродовж сторіч після Константина Великого. Магістрати, як зазначає Л. А. Фрейнберг, жили та діяли за законодавчими нормами Римської імперії, в школах викладали грецькою мовою за програмами та підручниками, складеними ще в добу розквіту александрійської науки, з традиціями еліністичних культів, свят і змагань були пов'язані міські видовища та розваги²⁴. Про те, наскільки далекими від християнського благочестя були звичаї константинопольських (як і александрійських або антіохійських) мешканців, промовисто свідчить описане Прокопієм Кесарійським середовище, в якому діють герої його «Темної історії»²⁵. Більшість населення імперії Юстиніана I щиро вважала себе християнами, причому не «сретиками» на кшталт аріан або несторіан, а «правовірними». Проте їхні звичаї мало відрізнялись від тих, що панували в цих самих містах декількома століттями раніше.

Перетворення церкви на офіційну, державну, так само як і прийняття державою видимості цер-

²⁴ Фрейнберг Л. А. Античное наследие в византийскую эпоху / Л. А. Фрейнберг // Античность и Византия. – М.: Наука, 1975. – С. 5–7.

²⁵ Прокопий Кесарийский. Тайная история / Прокопий Кесарийский // Прокопий Кесарийский. Война с персами. Война с вандалами. Тайная история / пер. А. А. Чекаловой, отв. ред. Г. Г. Литаврин / Памятники исторической мысли. – М.: Наука, 1993. – 570 с.

ковної, християнської імперії, визначали взаємний компроміс і симбіоз світського та релігійного начал у соціокультурному житті Візантії. Однак, з іншого боку, такий часом неприкрито лицемірний симбіоз не задовольняв чесних з самими собою натур як в язичницькому, так і в християнському таборах. Саме це визначило той факт, що протягом багатьох століть культурно-світоглядними альтернативами імперсько-церковному офіціозу майже рівною мірою були як антично-язичницька традиція, в її широкій варіативності від високоеротизованого гедонізму до містико-аскетичної неоплатонічної ученості, так і щирий чернечий аскетизм, масове подвижництво схимників, стовпників та пустельників.

Уся візантійська культура від її первинних форм до пізнього, по-своєму ранньоренесансного стану часів Палеологів просякнута античною спадщиною, яка періодично оживає, починаючи втілюватися в нових, нехай вторинних за своєю суттю, творчих досягненнях, розгортаючись паралельно й автономно по щодо церковності²⁶.

Це спостерігається як в добу Юстиніана, коли цілковито в річищі язичницької поезії попередніх століть творили такі поети, як Агафій або схильний до еротичної тематики Павел Сіленціарій, що описав гомерівськими гекзаметрами храм св. Софії у Константинополі, так і під час занепаду Візантії, коли Пліфон, що представляв на Флорентійському соборі (1438–1439 рр.) православну сторону, у своєму тракта-

²⁶ Аверинцев С. С. Поэтика ранневизантийской литературы...; Успенский Ф. И. История Византийской империи / Ф. И. Успенский. – Т. 1–3. – М.: Мысль, 1997; Византийская культура. – Т. 1–3. – М.: Наука, 1984–1991; Удальцова З. В. Идеино-политическая борьба в ранней Византии / З. В. Удальцова. – М.: Наука, 1974. – 351 с.; Липшиц Е. Э. Право и суд в Византии в IV–VIII вв. / Е. Э. Липшиц. – М.: Наука, 1976. – 230 с.; Курбатов Г. Л. Ранневизантийские портреты / Г. Л. Курбатов. – Л.: Изд. ЛГУ, 1991. – 272 с.

ті «Закони» пропонував широку й відверту програму реставрації еллінського язичництва, переосмислено-го в неаплатонічному дусі.

Тим паче, це стосується доби початку IV – початку VI ст., коли імператор Юліан (Відступник) розпочав останню спробу реконструкції язичництва, переосмисленого ним у річищі неоплатонізму, а в провідних містах – Александрії, Бериті, Константинополі – відкрито діяли вищі школи антично-язичницького зразка, останню з яких – платонівську Академію в Афінах зачинив Юстиніан у 529 р. Всі ті довгі століття антично-язичницька культурна орієнтація відображала тенденції аристократизму, стаючи духовним притулком опозиційної еліти, а то й можновладних осіб, в тому числі таких, як, наприклад, патріарх Фотій (858–867, 877–886 рр.), збирач та коментатор різноманітних античних текстів (від медичинських й філософських трактатів до еротичних романів та історичних книг).

Протилежний полюс відторгнення від імперсько-церковного офіціозу являв собою суворий чернечий аскетизм, часто сполучений з дійсним нонконформізмом і високою напругою соціальної критики. В IV ст. ця течія в ранньовізантійській культурі ще була частково пов'язана з особами, які мали високий статус у церковній ієрархії. Зокрема, такими були вже зазначені «Великі Каппадокійці» – Василій Великий, Григорій Богослов, Григорій Ниський, або Іоан Златоуст. Це пояснюється як ще живою традицією щирого християнського завзяття доконстантинівських часів, так і тим, що вищезгадані ієрархи вимушені були стати в опозицію до правлячих нащадків Константина I, які схилилися до аріанства, (тим паче до реставратора язичництва Юліана), захищаючи Нікейський символ віри.

Але вже з того ж IV ст. особи, які найбільш гостро відчували ханжество офіційної державної церкви і, в

водночас, були щирими прибічниками виробленої Нікейським собором 325 р. догматики, звертаються до чернецької аскези неприйняття соціального світу Візантійської імперії. Саме чернецтво (звісно, якщо абстрагуватися від великої кількості людей, які вже з V ст. йшли до монастирів радше з корисливих, аніж з духовних мотивів) стало у Візантії, а з часом в усьому східнохристиянському світі, дійсно масовою альтернативою щодо офіційної соціокультурної системи в допустимих (за винятком доби іконоборства), а то й санкціонованих нею межах.

Прообразом християнського чернецтва наступних століть можна вважати іудейські громади «есенів» поблизу Мертвого моря та групи «терапевтів» у Єгипетській пустелі на рубежі епох. Проте прямого зв'язку між ними і першими монахами-християнами, ймовірно, не було.

Виникнення і швидке і швидке поширення чернецтва з початку IV ст. з перетворенням християнства на панівну релігію пізньої Римської імперії було підготовлено всім духовним розвитком Середземномор'я в попередні два-три століття. Загальним для пізньоантичної язичницької культури (що особливо проявилось в неоплатонізмі) у ранньому християнстві був песимістичний погляд на тіло, ширше – весь матеріальний світ, як на «темницю душі». Суворо кажучи, така впевненість більше відповідала периферійним щодо християнства або ж пограничним із ним течіям, таким як-от, скажімо, гностицизму (який мав впливовий християнський різновид) або маніхейству.

На відміну від них, християнство в жодному разі не було релігією «чистого духу», що ганьбило плоть та матерію як таку. Останні так само сотворені Богом та благословенні ним. З християнського погляду, як зазначає С. Аверинцев, і плоть може бути «чесними мощами», і дух може бути «нечистим духом» – при

цьому, що важливо, нечистим зовсім не через контакт з матерією, як уявляли платоніки, гностики та маніхеї, але через особисту провину непослуху. Припускали, що вся сукупність матеріальних речей сотворена Богом і є вельми доброю, між тим як Диявол скоїв лише одну злу, до речі, суцільно нематеріальну, а «духовну» річ – гріх. Отже, грань між добром та злом для християнства йде навперейми кордону між матерією і духом²⁷.

Проте така одвічна установка християнства не завадила розгортанню в IV ст. масового чернецького руху в межах східних, згодом візантійських провінцій імперії. Поширення християнства серед широкого загалу, в тому числі і серед індиферентного до релігійних пошуків населення, особливо після остаточного проголошення його офіційною державною релігією Феодосієм I у 380 р. і початком переслідування язичників у 382 р.²⁸, незворотно приводило до зниження загального духовно-етичного рівня та обмирщенню Церкви.

Пастирі та їхня паства, не розраховуючи на швидке Друге пришестя, все активніше втягувалися в економічне та політичне життя, прагнули збагачення та високих посад, що, природньо, заперечувало первинні установки християнства. Натомість у надрах громади віруючих зростала впевненість, що дійсно духовне сходження вимагає зречення від меркантильно-користюлюбних інтенцій, від зовнішньо-відчуженого повсякденного життя, аби всю повноту душі спрямувати на служіння Богу як подвижництво.

Поява чернецтва, насамперед, пов'язана з Єгиптом. Першим ченцем вважають Павла Фівейського,

²⁷ Аверинцев С. С. Порядок космоса... – С. 281.

²⁸ Поснов М. Э. История Христианской Церкви (до разделения церквей – 1054 г.) / М. Э. Поснов. – К.: Путь к истине, 1991. – С. 267–268.

однак значному поширенню рух завдячує Антонію Великому (251–356 рр.), коптові за походженням, як і Павло. Невдовзі навколо нього створилася група прихильників та послідовників. Аналогічні громади аскетів-пустельників поширюються по всьому Єгипту, виникають у Синаї та Палестині. В ролі «впорядковувача» руху виступає Пахомій (283–346 рр.), який розробляє перший чернецький статут, що передписує інокам молитву та працю й благословляє перший жіночий монастир, котрий заснувала його сестра Марія.

Протягом всього IV ст. ставлення до чернецтва (в той час переважно єгипетського) в церковних колах було неоднозначним. Церковні ієрархи ставилися до нього з підозрою, але тодішнє загальне зростання аскетичних цінностей серед християн Сходу (їхня своєрідна реакція на омирщення та одержавлення Церкви) забезпечувало відлюдницьтву масову підтримку. Вже до кінця IV ст. чернецтво визнали в Каппадокії та приєфратській Сирії, звідти воно поширилося серед християн Персидського царства.

Велику роль в утвердженні чернецтва в анатолійсько-сирійських провінціях відіграла підтримка його стовпами Каппадокійського богослів'я, вже згадуваними Василем Великим, Григорієм Богословом та Григорієм Ниським. Проте найбільш поширеним цей рух був у Палестині, і особливо в Єгипті, де на ниві його організації, переважно в коптському середовищі, особливо прославився авва (отець) Шенуї (бл. 333–451 рр.). До початку V ст. авторитет чернецтва набуває в імперії загального визнання, тож влада не тільки лояльно ставиться до нього, а й підкреслює своє покровительство – особливо з урахуванням того, який великий вплив на свідомість та поведінку людей мали авторитетні ченці (як той самий Шенуї в Єгипті)²⁹. За

²⁹ Тураев Б. А. Древний Египет / Б. А. Тураев. – Пг.: Огни, 1922. – С. 154–158.

цих обставин виникають перші монастирі в околицях Константинополя, а також на узбережжі Мармурового і Егейського морів. Заможні люди та представники влади жертвують на «спомин душі» землі й майно, держава надає монастирям всілякі пільги, тож вони перетворюються на заможні громади. До їхніх лав вступає велика кількість різноманітного люду, далеко не завжди безкорисливого й освіченого. Чернецтво стає грізною політичною силою, що активно впливає на церковну та світську політику. Наприклад, імператор Феодосій II (408–450 рр.), який спочатку підтримував лідера сірійських церков Несторія, під тиском чернецтва змушений був відректися від нього. Загрозу з боку монахів відчував і провінційний єпископат.

Навіть імператор Юстиніан I (527–565 рр.), влада якого була майже необмеженою, зважав на монастирі як на міцну політичну силу і всіма способами намагався залучити їх на свій бік. Проте загалом протягом VI ст. політична активність чернецтва дещо знижується. Монастирі стають органічною складовою візантійської соціокультурної системи, підтримують державну владу й одержують від неї великі маєтності та чисельні пільги³⁰.

Отже, у найзагальніших рисах ранньовізантійську, тобто первинну Східнохристиянську соціокультурну систему можемо уявити як своєрідну двоєдність пізньоантично-грекохристиянських підвалин, за їх симбіозу та взаємному компромісу в ядрі системи, але за збереження, тією чи іншою мірою, автоном-

³⁰ Троицкий И. И. Обзорение источников начальной истории монашества / И. И. Троицкий. – Сергиев-Посад, 1907; Карсавин Л. Монашество в средние века / Л. Карсавин. – М., 1912; Поснов М. Э. История христианской церкви (до разделения Церквей – 1054 г.) / М. Э. Поснов. – Брюссель: Изд. Жизнь з Богом, 1964. – С. 514–524; Флоровский Г. В. Восточные отцы V–VIII века (Из чтений в Православном Богословском институте в Париже) / Флоровский Г. В. – Париж, 1931. – С. 140–194.

них, таких що протиставляли себе цьому ядру, культурно-язичницького та аскетично-християнського напрямів. Якщо далі узагальнювати, то можна зануритися в архетипову семантичну опозицію аполонічне (формальне – богословська рефлексія, замішана на неоплатонічній філософії – умовно верхній рівень) – діонісійське (неформальне – як античний язичницький гедонізм так і, певною мірою, чернецький аскетичний містицизм – умовно нижній рівень), як стрижневу складову візантійської традиції.

На цих підвалинах постала, так само, вторинна Східнохристиянська цивілізація, коли Візантійська імперія подолавши іконоборчу кризу (офіційно 843 р. – «тріумф православ'я»), втративши при цьому Італію, Подунав'я, частину Балкан та Близький Схід із Північною Африкою, захоплені мусульманами, зазнала певної структурної трансформації та відтоді була представлена трьома блоками: базовим – греко-візантійським у кордонах Візантії – Південні Балкани, протоки із Мармуровим морем та Константинополем, більша частина Анатолії й Південний Крим, звідки поширювалося християнство серед слов'ян Південно-Східної Європи; закавказьким; вірмено-монофізитським та грузино-православним; ефіопським – ізольованим (крім споріднених із ним громад коптів Єгипту) від решти християнського світу, так само монофізитським за світоглядом. Згодом, завдяки залученню до християнства за візантійсько-православним обрядом широкого масиву слов'ян було сформовано (на середину IX ст.) балкано-придунайську субцивілізацію (Велика Моравія, Сербія, Болгарія) та Давньоруську субцивілізацію (наприкінці IX ст.), котра стала сполукою (або першим етапом, хоча, з іншого боку, залишаючись самостійною субцивілізаційною системою) між Візантійсько-східнохристиянською та

наступною Східнослов'янсько-православною цивілізацією (так само Західноєвропейська цивілізація брала участь у формуванні Новоевропейської/Північноамериканської цивілізації).

Необхідність чіткого розрізнення Візантійсько-східнохристиянської та Східнословянсько-православної цивілізації, на думку Ю. Павленка, зумовлюється, насамперед (хоча й не винятково), тією обставиною, що коли перша наприкінці Середньовіччя припинила своє існування (середина XV ст.), то друга, після подолання катастрофи монгольської навали, саме почала своє становлення. З 1453 р. (захоплення турками Константинополя) й до 1480 р. (фактичне звільнення Москви з-під влади татарських ханів) у світі не існувало жодного значного офіційно-православного державного утворення. Останні – Епір на Балканах, Трапезунд в Анатолії, Валахія та Молдова в Подунав'ї, князівство Феодоро в Криму – незабаром підкорила Османська імперія, тоді як Грузія, що розпалася на окремі князівства – Картвелію, Кахетію, Абхазію, стала ареною боротьби між Туреччиною та Іраном й була спустошена. Хоч як це дивно, на початок XVI ст. існували тільки два незалежні державні східнохристиянські осередки, котрі, ймовірно, і не здогадувалися про існування одне одного – відокремлена лісовими хащами й болотами Московія та затиснута у високогір'ї між джунглями та пустелями, відрізана від моря мусульманами Ефіопія (біблійне царство Аксум)³¹.

Як зазначав з цього приводу Є. Муза, серед усіх типів ідентичностей цивілізаційна ідентичність «посідає особливе місце, незважаючи на її слабку відрефлектованість й недостатню об'єктивну проявле-

³¹ Павленко Ю. В. История мировой цивилизации / Ю. В. Павленко. – К.: Феникс, 2002. – С. 437–481.

ність у світосистемних процесах»³². Нині цивілізацію розуміють як локальну спільноту («метакультуру»), згуртовану навколо певних універсальних цінностей. Незважаючи на інтерпретацію цивілізації через поняття «культура», в річищі глобальних протистоянь цивілізаційна ідентичність «майже завжди визначається релігією»³³. Східнохристиянська цивілізація, започаткована Візантією, була макроетнічним культурним утворенням, зумовленим як універсальними культурними компонентами (історія, релігія, традиції, соціальні інститути), так і специфічною самоідентифікацією індивідумів. Кожна цивілізаційна структура бачила себе центром Ойкумени й писала свою історію як провідний сюжет історії людства.

Так само у світовому контексті формувався та розгортався (Південно-Східна Європа, Грузія, Вірменія) центричний/міфологізований візантійський текст.

³² Муза Д. Е. Восточнохристианская цивилизация. Социокультурное устройство и идентичность / Д. Е. Муза. – Донецк: Вебер, 2009. – С. 9.

³³ Хантингтон С. Столкновение цивилизаций / С. Хантингтон. – М.: Издательство АСТ, 2003. – С. 434.

Розділ 2.

Кримський топос з огляду на візантійську ідентифікаційну парадигму

Культура людства від початку формується як сукупність текстів та артефактів, що є реальними або потенційними текстами, об'єднаними традицією. Генерація текстів відбувається у взаємодії з іншими текстами та із семіотичним середовищем – «семіосферою» (Ю. Лотман), отже в контексті. Текст – це відкритий універсум, де простежуються нескінченні взаємозв'язки. Проте гіперінтерпретацію унеможливорює «інтенція тексту» (У. Еко). Аби розшифрувати текст, варто, насамперед, враховувати контекст, що, як правило, співвіднесений з певним культурним досвідом, традицією. Традиція має виправдання вже внаслідок самого факту свого існування, вона не є істиною, але є процесом, шляхом. Постмодерні інтенції відкидання традиції контамінуються, радше, з «підлітковим» інфантилізмом. Тим паче що історія будь-якої традиції завжди була історією її критичного перегляду, де осмислювання досягається через переказ. Драма зіткнення традиції з інновацією сприяла трансформації першої в останню. Саме традиція формувала культури й цивілізації³⁴. Нині цивілізацію, як уже було зазначено, розуміють як «метакультуру», певний ціннісно-смиловий універсум (С. Кримський).

³⁴ Пелікан Я. Виправдання традиції / Я. Пелікан / пер. з англ. – К: Дух і Літера, 2010. – 128 с.

Специфіка візантійської культури, порівняно із західною, полягала в тому, що античність і християнство перебували тут не у конфронтації або у діалозі (як в Західній Європі від доби Ренесансу), а в межах однієї традиції від початку її виникнення й до завершення. Проте, незважаючи на загальнохристиянську налаштованість, візантійська культура була інваріантною і, навіть, полярною в межах системи.

Візантія не була схильною до політичної агресії, її життя тривало, переважно, в оборонному стані, проте як цивілізація (релігійно-культурний світ) Візантія діяла активно, енергійно і наступально. У свою християнську орбіту їй вдалося втягнути певну кількість державних утворень, що у науковій літературі позначено терміном «Byzantine Commonwealth» (Д. Оболенський) – «Візантійська співдружність держав». Необхідно одразу відмежувати пост-язичницьку, народну традицію Візантії як рецесивну, що й далі інерційно інерційно розвивалася, попри її активну адаптацію державою і церквою, від домінантної, християнської. Обидва напрями єдиної візантійської культури насамперед, як уже згадано, співвідносяться з «діонісійською» та «аполлонічною» складовими власне античного духу, як це позначив і узагальнив Ф. Ніцше у праці «Народження трагедії, або Еллінізм і песимізм»³⁵. Вгадавши антиномію грецької культури, мислитель поширив її на європейську свідомість загалом як два протилежні світоглядні початки, які водночас органічно доповнюють один одного. Ця культурна парадигма, безумовно, є легітимною для усіх державних утворень, що увібрали еллінські культурні витоки. Проте антична колізія протилеж-

³⁵ Ніцше Ф. Рождение трагедии, или Эллинизм и пессимизм / Ф. Ницше // Ф. Ницше. Соч. в 2-х т. – Т. 1 / пер. с нем. Р. В. Грищенко. – СПб.: Изд-во «Кристалл», 1998. – С. 10-116.

ностей то втрачала минулу актуальність в діяхронії Візантійської цивілізації (два її символи – Іподром і Храм – мирно уживалися в єдиному архітектурному комплексі), то відновлювала у фінальній синхронії (ісихазм Григорія Палами співіснував у часі з язичницькою неорелігією Геміста Пліфона).

Офіційна християнська культура *Rex ecclesiastica* буквально з часу виникнення стала демонструвати два чітко позначених рівня: умовно верхній – богословська рефлексія, замішана на неоплатонічній філософії як відгомоні «аполлонічного» пізнання та міри, й умовно нижній – чернеча аскеза з її одкровенням та «обоженням», де вгадується «діонісійське» шаленство й містицизм. Таким чином, античне світосприйняття стало складовою нового християнського світогляду Візантії, котра відбулася як держава, не випробувавши на собі краху попередньої цивілізаційної системи (на відміну від Західної Римської імперії), й тому ґрунтувалася не на концепції паралелі Бл. Августина – відособленості двох «градів», небесного та земного, а на концепції вертикалі Діонісія Ареопажита – спадкоємності небесної і земної ієрархії.

Християнський дискурс як гнозис, про що вже йшлося, бере свій початок у апологетів від Климента Александрійського і Орігена, розвиток дістає у працях «Великих Каппадокійців», що називали своє віровчення «наша філософія», а Максим Сповідник завершив богословський процес формування діофізитства. Водночас власну традицію творили відлюдники й анахорети в єгипетській Фіваїді, починаючи від Антонія Великого і Макарія Єгипетського з їхнім катарсисом та етичною естетикою, спрямованою на досягнення блаженства та духовної насолоди. Становлення візантійської традиції супроводжувалося генерацією культурних текстів.

Проте кримський текст³⁶ оформився задовго до виникнення Візантії як окремий корпус давньогрецької міфопоетики (Геракл, Ахілл, Іфігенія) й трагедії (Евріпід «Іфігенія в Тавриді»). Необхідно зауважити особливу роль Криму протягом іконоборницької кризи як притулку емігрантів, невдоволених церковними перетвореннями імператора Константина V Копроніма. На територію візантійської феми Готські Клімати (Боспор, Низинна Готія, Херсон) вказував у своїх посланнях Стефан Новий як на «притулок від влади дракона», надійніший ніж Італія, а також Федір Студит згадував у листуванні³⁷, що не могло загалом не позначитися на перекодуванні кримського топосу. Адже топос є засобом та культурою розгортання тексту, культивуацією дискурсу.

Переорієнтації топосфери кримського тексту відбувалися з часів місіонерських мандрів Кримом апостола Андрія Первозванного. Навернення півострова до християнства засвідчено відповідними «житіями» та «сказаннями», зокрема «Житієм священномучеників та єпископів херсонеських» (разом 7 осіб). До Херсонеських каменоломень засилалися Римські папи: Климент (за імператора Траяна) та Мартін (борець проти єресі монофелітства). Їхні подвиги, страждання та мученицька смерть формували сакральну ієротопію Криму, посилену чудесним обретінням нетлінних мошей Климента святыми Кирилом та Мефодієм.

Постіконоборчий період Візантії так само характеризується світоглядним дуалізмом – з одного боку Іоанн Дамаскін, патріарх Фотій, Михаїл Пселл, Іоанна Італ та інші з їхнім акцентованим логосним осмис-

³⁶ Демчук Р. В. Кримський топос у контексті візантійської/імперської парадигми / Р. В. Демчук // *Магістеріум*. – Вип. 52. *Культурологія*. – К., 2013. – С. 39–47.

³⁷ Василевский В. Г. Введение в житие св. Стефана Сурожского / В. Г. Василевский // *Труды*. – Пг., 1915. – Т. 3. – С. 161.

ленням Божественного віровчення (не завжди ортодоксальним, як у Італа), а з іншого – ченці Афона, що активно практикували споглядання Фаворського світла, Симеон Благоговійний, Симеон Новий Богослов, Микита Стифат з їхнім «просвітленням» та містичним спогляданням Божества.

Проте найбільш яскраве розмежування й глибоку теологічну рефлексію продемонструвала фінальна стадія Візантійської державності. Вкрай парадоксальним, на наш погляд, є той факт, що небувалий розквіт – «Палеологівське відродження» (1261–1453 рр.) – відбувався напередодні відчутного цивілізаційного краху. Як правило, антична практика демонструє культурні «сплески» лише за часів політичної стабільності й державної цілісності, як-от періоди «золотого віку» Перикла в Греції, «акме» імператора Августа в Римі, «золотого віку» імператора Юстиніана у доіконоборницькій Візантії.

Наприкінці великої імперії в її культурному просторі виникла «вчена республіка» візантійських гуманістів, що інтелектуально об'єднувала як ідеї стихійного матеріалізму Варлаама Калабрійського, так і язичницьку неорелігію Геміста Пліфона. З іншого боку, теоретична розробка ісихастського віровчення та концепція теозису не лише відбулася в працях Григорія Палами, Григорія Синаїта і Миколая Кавасили, а й завершилася прийняттям спеціального «Паламітського догмату» на Помісному соборі 1351 р. у Константинополі.

На жаль, імперія внаслідок краху так і не змогла скористатися плодами своїх досягнень у вгадуванні Божественного задуму, хоча й збагатила світову культуру неперевершеними духовними здобутками. «Відкриття» та реабілітація Візантії модерністами відбулися лише в XIX ст.

Київська Русь, як субцивілізація Східнохристиянської макроцивілізаційної системи, мала у своєму роз-

витку схожий алгоритм. Після офіційного входження до зони дії східнохристиянської релігійно-культурної традиції, державна система Русі складалася з двох соціокультурних блоків: домінантного християнського і рецесивного слов'яно-язичницького, які демонстрували поступове зближення (не рішуче викорінювання язичництва, як у Західній Європі, а, радше, його адаптацію), що зумовило виникнення феномена світоглядного синкретизму, позначеного в літературі не зовсім коректним терміном «двовір'я».

Що ж до офіційної християнської культури, то з часу свого виникнення вона умовно розмежована на дві традиції: «софійну», обмежено-раціоналістичну, і «афоно-печерську», містико-аскетичну. Перша вже з часів князя Ярослава була представлена плеядою інтелектуалів-«книжників»: митрополитом Іларіоном, Іоанном Грішним, Володимиром Мономахом, автором «Слова о полку Ігоревім», Даниїлом Заточником, Климентом Смолятичем, Кирилом Туровським.

Київські «містики» явили феномен «печерного самітництва», особливу форму аскетичної практики на староруському есхатологічному ґрунті. Зачинателем такого служіння став Антоній з Любеча, який мав послідовників в Києво-Печерському монастирі: Іоанна Багатостраждального, Никиту, Ісакія, Лаврентія та Афанасія Затвірників, чия діяльність відображено в агіографічній літературі, «Києво-Печерському патерику» (XII ст.).

Тут слід акцентувати духовну роль топосфери Криму в становленні вітчизняної культурно-релігійної традиції. Адже топосфера є цілісною структурою, а не набором окремих тем. Зазначена тяглість обумовила культивування відповідного дискурсу.

1-й дискурс – «Крим як сакральний топос». Кримський Корсунь та майбутній Київ зіставлені ще у тексті «Андрієвої легенди». Саме в Корсуні апостол за-

думав навідати дніпровські пагорби, куди він за «приреченням Божим прийшов», значно відхилившись від магістрального шляху до Риму³⁸. Земля Херсонеса стала колискою староруського християнства, місцем хрещення, згодом канонізованого, рівноапостольного князя Володимира, ініціатора хрещення Русі. Літопис напряду пов'язує здобуття столиці візантійської феми з ідеєю особистого хрещення князя. Кримський текст у формі «Корсунського сказання» від початку артикулює особливий статус Криму в уявленні Русі. В Корсуні Володимир взяв священні християнські реліквії: мощі св. Климента та Фіва й чудотворну ікону Миколая, тим самим символічно перебравши на себе естафету східнохристиянської культурної традиції, а головне, долучившись до сакральної субстанції – Благодаті, не лише отриманої внаслідок таїнства хрещення, а й переданої через вивезені християнські реліквії³⁹. Саме вони, згодом розміщені у внутрішньому просторі першохрамів – Десятинної церкви (мощі Климента) й Софійського собору (чудотворна ікона Миколая) – брали безпосередню участь у створенні ієротопічного проекту сакрального простору Києва. Через певний час зазначена комунікація діяла вже у зворотному напрямку, коли великий Никон на ґрунті непорозумінь із князем Ізяславом, рушив 1060 р. до Тмутаракані, заснував там Богородичний монастир, створивши цим передумови для утвердження Тмутараканської єпархії, котру очолив єпископ Миколай, монах Кієво-Печерського монастиря.

Отже, сакральний топос Криму обґрунтував паломницький статус військової експедиції Володимира. Адже всіляке горизонтальне переміщення у географічному просторі за часів Середньовіччя вод-

³⁸ Літопис руський / пер. Л. Є. Махновець, відп. ред. О. В. Мишанич. – К.: Дніпро, 1989. – С. 3.

³⁹ Там само. – С. 61–65.

ночас було вертикальним переміщенням за шкалою сакральних цінностей, що зумовлювало стійкий розподіл тогочасних країн на «святі/правовірні» та «погані/сретичні»⁴⁰. Після заселення степового Криму половцями (на поч. XII ст.) киеворуська інтерпретація кримського топосу кардинально змінюється.

2-й дискурс – «Крим як загроза». Нові реалії сприйняття Криму засвідчує епічний твір «Слово о полку Ігоревім» (кінець XII ст.). Цікавою є історіософія твору, автор мислить категоріями минулого та майбутнього, то співвідносячи їх із сучасним, то протиставляючи йому. Такий ракурс бачення був притаманний і митрополиту Іларіону у «Слові про Закон і Благодать». Проте Іларіон жив у період стабільності, розквіту ранньофеодальної монархії. Історія для Іларіона була однорідною смугою, позбавленою протиріч, спрямованою догори, де гарне майбутнє органічно виростає з гарного сучасного. Автор «Слова о полку Ігоревім» створив в інших історико-політичних умовах – смутку й розбрату, пов'язаних з розпадом єдиної давньоруської держави. Сурож і Корсунь, зокрема, він згадує у переліку ворожих, «незнаних» земель, ще й «закликаних» Дівом вкупі із Тмутараканським ідолом («Тьмутараканський бълвань»)⁴¹.

Починаючи з XIV ст. в Україні з'являється безліч дум, народних та історичних пісень, де Крим позиціонується як каторга. Власне цей термін має кримське походження («каторга» – турецькі гребні судна). Значені тексти відтворюють військове протистояння з Кримських ханством, работоргівлю й пов'язану з нею тугу від втрати батьківщини, небезпеку чумацького

⁴⁰ Лотман Ю. М. Память в культурологическом освещении / Ю. М. Лотман // Лотман Ю. М. Избранные статьи в 3-х томах. – Таллин: Александрина, 1992. – Т. 1 – С. 200–203.

⁴¹ Слово о полку Игореве / сост. и комментарии Д. Лихачева, Л. Дмитриева. – М.: Художественная литература, 1987. – С. 30.

промислу. Крим поступово стає аналогом неволі, що засвідчують тужливі пісні українського народу:

Коло ший аркан в'ється

І по ногах ланцюг б'ється.

(«За річкою вогні горять»)⁴².

У думі «Марія Богуславка» українська бранка чинить подвиг, випускаючи співвітчизників із турецької в'язниці. Провідного значення набуває опозиція «своя земля, яку треба боронити/чужа земля, яку треба ганьбити». В сюжетах українських пісень навіть материнські почуття поступаються любові до рідної землі, коли мати відмовляє «потатарченій» доньці:

Ліпше мої убогії лати,

Ніж дорогії твої шати.

Я не хочу панувати,

Піду в свій край загинати.

(«Поле ж моє широке»)⁴³.

Так само в пісні про Байду «В Цареграді на риночку та п'є Байда мед-горілочку» козацький ватажок гребує принадами колишньої Візантії – Османської імперії, відмовляючись від султанської ласки. Легендарний герой-козак рішуче відкидає пропозицію влади через шлюб, натомість убиває володаря та наречену.

В річищі негативної кримської топіки виступає проза М. Гоголя. Письменник не належав до поціновувачів Криму, як це впливає з його листа (липень 1835 р.) до В. Жуковського: «Был только в Крыму, где пачкался в минеральных грязях»⁴⁴. Крим Гоголя, заселений ворожими «кримцями», насамперед, стає

⁴² Цит за: Снігірьова Л. М. Крим в українських історичних піснях / Л. М. Снігірьова // Культура народів Причорномор'я. – 2009. – №156. – С. 88–92.

⁴³ Снігірьова Л. М. Там само. – С. 88–92.

⁴⁴ Филимонов С. Б. Гоголь глазами крымоведа [Электронный ресурс] / С. Б. Филимонов // Крымское время 11.02.2013. – Режим доступа: <http://www.time4news.org/>. Заглавие с экрана.

прикладом деформованого, «закрученого» простору: «За Киевом показалось неслыханное чудо. Все паны и гетьманы собирались дивиться сему чуду: вдруг стало видимо далеко во все концы света. Вдали засинел Лиман, за Лиманом разливалось Черное море. Бывалые люди узнали и Крым, горою подымавшийся из моря, и болотный Сиваш»⁴⁵. Така рухливість простору у повісті, до того ж, відбувається внаслідок дії нечистої сили.

Кримський текст Лесі Українки так само насичений сумним мотивом «чужої землі»:

*А я сама на сій чужій чужині,
Неначе тінь забутої людини,
Що по Гадесових полях блукає...*
(Л. Українка, 1898 р.?)⁴⁶.

Отже, кримський топос за певних історико-соціальних умов отримує різні контури структурування, залежно від характеру загальних семантичних моделей світу, частиною яких він стає.

Непересічного значення Крим набуває у символічній структурі Московської державності, що формувалася у візантійському/імперському контексті. Російська теократія безпосередньо пов'язана з ідеєю «візантійського спадку» – провідною ідеологемою російського державного мислення, яка стала підґрунтям теорії «Москва – Третій Рим», тим самим трансформували сакральний простір Криму в геополітичний.

Проте візантійська релігійна традиція набула у Московському царстві двох вимірів: духовно-культурного та соціально-політичного. Продовжувачами ду-

⁴⁵ Гоголь Н. В. Страшная месть. Вечера на хуторе близ Диканьки. Часть вторая / Н. В. Гоголь // Собрание сочинений. – М.: Художественная литература, 1984. – С. 165.

⁴⁶ Леся Українка. Кримські відгуки. Іфігенія в Тавриді / Леся Українка // Леся Українка. Зібрання творів у 12 т. – К.: Наукова думка, 1975. – Т. 1. – С. 166.

ховної/ісихастської традиції стали «мовчальники» й «нестяжателі»: Сергій Радонезький та його послідовники, а її візуальним маніфестом – «Трійця» Андрія Рубльова. Північноруська інтерпретація ісихазму породила феномен «старецтва», з його інтенсифікацією в середовищі «заволзьких старців». Апогеем «старецтва» стало життя та служіння Ніла Сорського, який змінив «живоначальну» тональність ісихастської традиції на тотальну безмовність тотожну бездумності, спрямовану від просвітлення до занурення у «божественний морок» абсолютного незнання як форму «обоження», задля злиття з Тим, хто перевершує всіляке знання і буття. Втім, зрештою, така позиція узгоджується з основними принципами апофатичного богослов'я Діонісія Ареопагіта.

Культурну/«книжну» традицію в Московській Русі розвивали етнічні греки: митрополит і бібліофіл Кипріян, філолог, філософ і богослов Максим Грек, який не лише ввів до московського ужитку оригінальні грецькі тексти, а й переорієнтовував візантійську традицію з високої царини духу до площини культури. Обстоюючи й захищаючи «візантинізм», Максим опинився в опозиції до інтересів національно-державного православ'я Московської Русі (1522 р. виступив із засудженням поставлення на митрополичу кафедру «йосифлянина» Даниїла).

Заволзьким старцям і Максиму Греку протистояли «йосифляни», послідовники Йосифа Волоцького, чия світоглядна позиція стала фундаментом російського самодержавства. Йосифлянські уявлення виявилися настільки життєстійкими, що сформували стандартний тип російського ченця з його пріоритетом ідеології над богослов'ям. Ця чернеча школа виховала безліч єпископів, котрі стали каркасом офіційної російської церкви, щоправда, практично, не залишила святих. Проте йосифляни, сприйнятливі

переважно до зовнішніх форм культового богослужіння, розцінювали служіння царю як Богослужіння, трансформуючи православ'я в цареслав'я. Визнання за Іоаном Грозним вселенським патріархатом і вселенським собором прав на царський титул, прийняття ідей Йосифа Волоцького про царську владу, викладених в «Просвітителі»: «Царне... разумейте яко от Бога дана высть держава вам. Вас во Бог в Себе место избра на земли и на Свой престол вознес посади, милость и живот положи у вас... Царь убо естеством подовен еси всем человекам, властью подовен же вышнему Богу» призвело до формування необмеженої влади царя в Росії за часів правління Іоана Грозного. У Візантії найменування монарха василевсом (царем) походило від імперської традиції – візантійський василевс виступав як законний спадкоємець римських імператорів. У Росії монарха називали царем, насамперед, за релігійною традицією, тими текстами, де царем називають Бога⁴⁷.

Тим часом, якщо Візантія припинила своє існування у 1453 р., а Західна Європа переживала процеси цивілізаційної трансформації, котра розпочалася із доби Відродження, Великих географічних відкриттів та Реформації й прямувала до всебічного розкріпачення особистості, то у Московському царстві відбувався зворотний процес – закріпачення особистості, зумовлений державною політикою⁴⁸. Натомість Московія, після приєднання Новгородської республіки (унаслідок військової агресії 1477–1478 рр.) набула ознак універсальної держави⁴⁹, розпочавши відлік

⁴⁷ Живов Б. М., Успенский Б. А. Семиотические аспекты сакрализации монарха в России / Б. М. Живов, Б. А. Успенский // Языки культуры и проблемы перевода мости. – М.: Наука, 1987. – С. 47–53.

⁴⁸ Для порівняння: 1776 р. США приймають Білль про права, 1783 р. Росія поширює кріпосне право на територію України.

⁴⁹ Вперше термін «Московська держава» вжив польський історик та дипломат Ян Длугош у 1480-х роках.

свого існування на міжнародній арені⁵⁰. Одразу треба визнати міфічною дату початку російської історії від 862 р., задекларовану спорудженням у Новгороді відповідного пам'ятника «Тисячоліття Росії». Така позиція ґрунтується на начебто «новгородському» походженні російського етносу й, відповідно, історії.

Слід зазначити, що два значних автономних центри соціально-економічного й національно-культурного розвитку склалися в межах території сучасної Росії. З одного боку – Новгородська республіка з прилеглою Псковскою, з іншого – обширне Володимиро-Суздальське (де з XIV ст. домінуватиме Москва) із Рязанським князівством. Обидва державних утворення формувалися з достатньо різних етнічних компонентів. До того ж, «новгородський» та «володимиро-суздальський» субетноси орієнтувалися у своїх зовнішньо-політичних зв'язках на протилежні напрямки: в одному випадку – на Балтику, в іншому – на Поволжжя з Каспієм. Суттєві відмінності в їхньому суспільному розвитку відображені в різних політичних системах – республіканській та монархічній⁵¹. Псков і Новгород входили до європейської торгівельно-економічної спілки «Ганза», разом з Любеком, Лондоном, Стокгольмом, Венецією та іншими (загалом близько 80-ти європейських міст). У 1478 р. Іван III зруйнував і пограбував місто, знищивши багато його мешканців, а в 1570 р. Іоан IV остаточно знищив новгородську людність (протягом шести тижнів здійснюючи акт геноциду, описаний М. Карамзіним⁵²), від котрої залишилася лише невелика етнічна група на узбережжі Білого моря, яку називають «помори».

⁵⁰ Тойнбі А. Дж. Дослідження історії / А. Дж. Тойнбі. – К.: Основи, 1995. – С. 245–246; Скрынников Р. Г. Третий Рим / Р. Г. Скрынников. – СПб.: Дмитрий Буланин, 1994. – С. 186.

⁵¹ Павленко Ю. В. История мировой цивилизации... – С. 466.

⁵² Карамзин Н. М. История славянских народов / Н. М. Карамзин. – М.: Эксмо, 2005. – С. 708.

До речі, також «класик» К. Маркс, наголошуючи на окцидентальному характері «імперії Рюриковичів» (Київської Русі), її типологічну подібність до імперії Карла Великого, категорично відмовлявся визнати жодну тяглість між Київською та Московською державами: «Колискою Московії було криваве болото монгольського рабства, а не суворя слава доби норманів. А сучасна Росія є не що інше як перетворена Московія... Московія виховалася і виросла в жажливий і мерзенний шкільці монгольського рабства. Вона посилювалася лише тому, що сягнула віртуозності у мистецтві рабства»⁵³. Московсько-російська частина Східнохристиянської православної цивілізації політично консолідувалася у тісній взаємодії з татарсько-мусульманською державою Золотою Ордою (яка припинила бути загрозливою з XV ст., коли Москва із завоюванням Казанського та Астраханського царств сама поглинула «басурманські» народи і землі, перетворившись, тим самим, на православно-мусульманську державу наприкінці XVI ст.).

Зазначені процеси відбувалися за відсутності контактів із Західноєвропейською цивілізацією, що зумовило формування несприйняття та підозри до всього іншоцивілізаційного. Плекання власної духовності ґрунтувалося не на засвоєнні іншого та адаптації культурного досвіду (як це робила колись Візантія), а при відторгненні всілякої модернізації (за винятком досягнень у царині військової техніки). Московське царство будувалося за мобілізаційним принципом військового табору, що перебуває у ворожому оточенні, з жорсткою структурою та ставленням до іншопольтурних віань як до проявів ворожої пропаганди, які не сприймалися суспільством та рішуче припинялися владою. Хоча, з іншого боку, така установка

⁵³ Маркс К. Разоблачение дипломатической истории XVIII века / К. Маркс // Вопросы истории. – 1989. – №4. – С. 4.

сприяла державній консолідації, а, подекуди, і самоорганізації населення, як це відбулося при К. Мініні та Д. Пожарському, лідерах «народного ополчення» у 1611–1612 рр.⁵⁴.

Візантійська культурна традиція в Московії далі менше відповідала інтересам абсолютистської держави, а її носії, або широко освічені, або високодуховні, вже не вписувалися в жорсткі рамки, сформульованою царем Іоанном IV вертикалі: «Бог – цар – раби»⁵⁵. Північноруський релігійний ренесанс XIV–XV ст. виявився вичерпаним, поступившись місцем самодержавним амбіціям. Тепер Москва, відмежовуючись від загиблої Візантії, що заплямувала чистоту православ'я на Ферраро-Флорентійському соборі в 1439 р. (за що, нібито, й поплатилася), мала намір перевершити «Другий Рим» спроможністю та величчю. Ідея «візантійського спадку» стає домінантною для російського державного мислення, породжуючи низку текстів, що засвідчують остаточну трансформацію культурного «візантінізму» у політичний «візантизм» (К. Леонтьєв), позначений редуkcією самого терміна. Політична парадигма Візантії (Євсей Кесарійський, імператори Юстиніан і Константин Порфірородний) як «обраної/богохримої» імперії позначена «ромейським расизмом» (термін Е. Арвейлера) – впевненістю у перевазі всього візантійського над чужоземним, що освячувало її «природне» право керувати християнською Рах Оесυμενίса й поширювати свій вплив шляхом експансії. Зазначена інтенція зініціювала в Московії низку текстів («Сказание о князьях Владимирских», «Послание о Мономаховом венце», «Повесть о белом

⁵⁴ Павленко Ю. В. История мировой цивилизации... – С. 476.

⁵⁵ Кнабе Г. С. Русская Античность. Содержание, роль и судьба античного наследия в культуре России / Г. С. Кнабе. – М.: Изд. РГГУ, 1999. – С. 70.

клубуке») та подій, що вже відображали специфічний рівень російської самооцінки.

Варто зазначити, що на початку правління Івана III стиль московського двору називали «новим Сарасм», а у своїх перших дипломатичних контактах з європейськими осередками він, згідно з традицією Золотої Орди, іменував себе Білим або Західним Ханом⁵⁶. Знаковою подією став «священний шлюб» (Hieros Gamos) Івана III з Софією Палеолог (1472 р.) – альянз на шлюб Володимира Святого та Анни Порфирородної. Реально цей шлюб не мав політичних наслідків, але спровокував низку «привласнень», що засвідчували «право» російських монархів на візантійський престол, насамперед, привласнення візантійського герба – «двоголового орла»⁵⁷. Наступним було привласнення візантійського «статусу». У 1473 р. сенат Венеції звернувся до великого московського князя із такою пропозицією: «Східна імперія, захоплена оттоманами, повинна, через припинення імпера-

⁵⁶ Кінан Е. Російські історичні міфи / Е. Кінан. – К.: Критика, 2001. – С. 75.

⁵⁷ У 326 р. після заснування Константинополя двоголовий орел став гербом Римської імперії, що символізував її Західну та Східну частини. Після одруження Івана III з Софією Палеолог двоголовий орел певний час співіснував із Георгієм Победоносцем – колишнім гербом Московського царства. Згодом обидва символи були поєднані: Георгія почали зображувати на щитку погруддя двоголового орла. Після підкорення Сибіру орел почав символізувати розташування держави на двох материках: одна голова пильнувала Захід, інша – Схід. За Петра I двоголовий орел отримав нові аксесуари: в одній лапі він тримає скіпетр, в іншій – державу. Орел увінчаний трьома коронами, які символізували Трійцю, за іншим тлумаченням – три народи – великоросів, малоросів, білорусів. У подальшому орла почали оздоблювати гербами територій, що увійшли до складу Російської імперії. Герб існував до 1917 р. і був відновлений після розпаду СРСР. Нині три корони символізують в Росії три гілки російської влади: законодавчу, виконавчу і судову.

торського роду в чоловічому коліні, належати вашій владі в силу вашого благополучного шлюбу»⁵⁸ – автором ідеї був Віссаріон Нікейський (фактично зачинатель дискурсу «Москва – Третій Рим»). Уже в «Пасхалії» митрополита Зосими (1492 р.) Москва іменується «Новим Константиногородом», а великий князь Іван III – «новим Константином»⁵⁹. Одночасно, скоріше за все після коронації Дмитрія, онука Івана III (1498 р.), в Московії оформлюється «Сказание о князех Владимирских», що містило легенду «Про Мономахови дари», де декларується незаперечне право московитів на «візантійський спадок». У легенді прослідковується пряма аналогія передачі царського вінця від діда до онука. Архетипом священнодії стає ритуал передачі царської регалії («шапки Мономаха») візантійським імператором Константином Мономахом своєму київському онуку по материнській лінії Володимиру Мономаху. Цікаво, що за легендою онук змусив діда віддати вінець унаслідок вдалої військової операції (хоча реально Володимиру на момент смерті Константина ледь виповнилося 2 роки)⁶⁰. «Сказаніє» зіграло непересічну роль у формуванні владної парадигми, його ідеї розвинуті в концепції старця Філофея «Москва – Третій Рим»: «Вся христианская царства православныя преидоша в конецъ и сидошася во единое царство нашего государя... Два Рима падоша, третий стоит, а четвертому не выйти»⁶¹. Сюжетами на тему «Сказанія» був оздоблений трон Івана Грозного. Якщо великого

⁵⁸ Скрынников Р. Г. Третий Рим / Р. Г. Скрынников. – СПб.: Дмитрий Буланин, 1994. – С. 40.

⁵⁹ Там же. – С. 44.

⁶⁰ Дмитриева Р. П. Сказание о князьях владимирских / Р. П. Дмитриева. – М.–Л.: Изд. АН СССР, 1955. – С. 171–213.

⁶¹ Малинин В. Н. Старец Елеазарова монастыря Филофей и его послание к царю и великому князю Ивану Васильевичу / В. Н. Малинин // Труды Киевской Духовной Академии. – К., 1888. – №5. – С. 72–126.

князя Івана III лише називали «царем»⁶², то першим офіційним (увінчаним) царем став Іоан Грозний⁶³, що здійснив чергове «привласнення» родоводу римської імперської родини Юліїв-Клавдіїв шляхом створення міфічної генеалогії Рюриковичів від римського імператора Августа, котру було оприлюднено в листі (1567 р.) до польського короля Сигізмунда II Августа⁶⁴. Починається звеличення царської самодержавної влади і її відокремлення від боярства (цієї російської касты брахманів), їхня роль як вищого стану суспільства поступово знижується.

Натомість у Візантії сакральною була посада, а в Росії персона монарха.

У Росії помазання на царство перетворилося на таїнство, близьке до таїнства хрещення, чого не було ані на Заході, ані у Візантії. Константинопольський патріарх під час церемонії миропомазання промовляв: «Свят, Свят, Свят», а потім одягав на царя вінець. Російський же ієрарх після положення вінця говорив: «Печать і Дар Святого Духа». Різниця в обрядових репліках була символічною. Повторення тричі слова «свят» походить від старозавітної традиції помазання на царство царів Ізраїлю. Ці богообрані царі все ж підкорялися законам Яхве. З печаткою і даром Святого Духа помазаний російський цар ставав уподібнювався Христу⁶⁵. Адже той не лише обрав його, а й познавчив собою: «...як помазав його Святим Духом і силою Бог» (Дії. 10:38).

⁶² Іван III після перемоги над Ордою приймає титул «Іоан III, Божією милостью государь всея Руси».

⁶³ Панченко А. М., Успенский Б. А. Иван Грозный и Петр Великий: концепция первого монарха / А. М. Панченко, Б. А. Успенский // ТОДРЛ. – Л.: Наука, 1983. – Т. 37. – С. 65.

⁶⁴ Кнабе Г. С. Русская Античность... – С. 71.

⁶⁵ Успенский Б. Царь и патриарх: харизма власти в России. (Византийская модель и ее русское перосмысление) / Успенский Б. – М.: Языки русской культуры. –1998. – С. 17–20.

Такий дар отримується раз і назавжди, тому російський цар належить до вищої сфери буття. Він – виняткова істота, божественна за всіма своїми якостями. Саме так себе усвідомлював уже перший російський цар Іоан Грозний, котрий вважав, що його дії не підпадають під земний суд, а лише під Божий, а точніше, він сам подібний до Бога у ставленні до своїх підлеглих, і лише в спілкуванні з Богом проявляється його людська природа. Отже, Іоан Грозний вважав свавілля проявом і знаком своєї харизматичності. Позиція Грозного виражена у зверненні царя до короля Стефана Баторія: «...мы же, смиренный Иоанн, царь и великий князь всея Руси по Божию соизволенню, а не по многоятежному человеческому хотению»⁶⁰, тобто влада царя – місія, надана Богом. Тому цар – автократор, як Христос – Пантократор. Царю служать без якоїсь угоди, а просто віддають себе повністю під його владу. На царя переносились релігійні почуття, служба царю ставала служінням, милість царя була найбільшою нагородою. Всі були рабами царя, як рабами Божими. Кожна людина вважалась грішною перед ним, як і перед Богом, що дістало вияв у принципі: «Государю холоп без вины не живет». Тому цар міг карати будь-якого підлеглого за власним бажанням. Європейські ж монархи (королі Швеції, Речі Посполитої та інші) вважались в Росії нижчими від Грозного, бо їхня влада походить не від Бога, а, буцімто, надана народом (суспільною угодою). Адміністративні функції царя визначаються не писаними законами чи спеціальними юридичними актами, а сприймаються людьми як прояв особливої харизми – харизми влади. Саме тому сумнозвісний деспотизм Грозного, який, власне, був чудовиськом, і

⁶⁰ Послание Ивана Грозного польському королю Стефану Баторию [Електронний ресурс] // Древнерусская литература. Антология. Режим доступа: <http://old-ru.ru/07-36.html>. Заглавие с экрана.

запроваджена ним кривава форма правління – опричнина – період в історії Росії (приблизно від 1565 до 1572 р. р.), позначений державним («царським») терором та системою надзвичайних заходів, не зустріли жодного супротиву в російському суспільстві. Прізвисько царя «Грозний», що, як вважають дослідники⁶⁷, пов'язане з офіційно прийнятим царським титулом, так само має релігійні конотації з грозою як карою Божою. «Достоит царю грозну быти» – зазначено у «Валаамській бесіді»⁶⁸. Пересічні російські люди у XVI ст. розуміли, що як не можна ображатись на Бога, який карає, так не можна повставати на царя, бо це руйнує світ та прирікає душу на вічні муки. Іоан Грозний сам був, очевидно, впевнений, що представляє караючу Божу десницю на землі. У листуванні він засуджував князя Андрія Курбського не за втечу до Литви, а за уникнення царського гніву, отже повстання проти Бога⁶⁹. Грозний бачив ідеал державного правління в християнському візантійському самодержавстві й намагався реалізувати його в Росії, відповідно до власного розуміння. Виправдання ним вбивства старшого сина узгоджувалось із вчинком св. імператора Константина, котрий у 326 р. стратив свого сина Кріспа. Якщо імператора Візантії було канонізовано, попри синовбивство, то він мав право вбивати. Отже, одним з багатьох наслідків опричнини було саме запровадження самодержавства, щоправда, в російському варіанті.

Після сина Грозного, царя Федора Івановича, наступники – Борис Годунов, Лжедмитрій I, Василій Шуйський – правителі за доби Смути, отримували

⁶⁷ Панченко А. М., Успенский Б. А. Указ. соч. – С. 70–71.

⁶⁸ Моисеева Г. Н. Валаамская беседа – памятник русской публицистики середины XVI века / Г. Н. Моисеева. – М.–Л.: Наука, 1958. – С. 166, 182.

⁶⁹ Панченко А. М., Успенский Б. А. Указ. соч. – С. 72.

владу саме за бажанням людей, а не від Бога. Московію в цей час розривали внутрішні соціальні катаклізми та зовнішня польсько-литовська й шведська інтервенція. На царську корону було чимало претендентів. Саме тоді з'являються поняття «правильний» і «неправильний» цар. Якщо на Заході «неправильних» монархів зіставляли з нечестивими біблійними царями, то в Росії їх порівнювали з Антихристом⁷⁰.

Але вже цар Олексій Миколайович Романов «Найтихіший» знову повертається до візантійської концепції влади і бореться за особливий сакральний статус царя в церкві та владу над нею. Він надає концепції «Москва – Третій Рим» політичного значення, прагне до відродження православної (Візантійської) імперії з центром у Москві як вселенської монархії та об'єднання під своїм скипетром усіх православних. З Константинополя виписуються яблуко і діадема, виготовлені «против образа благочестивого греческого царя Константина». Під час вінчання свого сина Федора Олексійовича цар причащався на вівтарі по священницькому чину, як це робили візантійські імператори. Місце харизматичної сваволі заступає харизматичний канон.

Отже, наступні Романови, що транскриптували своє прізвище як «римляни», долучилися до парадигми «трансляції імперії» (Першого – Другого – Третього Риму), що й засвідчили іконою «Хрест із предстоячими», розміщеною у вівтарі над жертовником Розп'ятської церкви Кремлівського палацу. На полотні зображено хрест з св. царем Константином, св. царицею Оленою, царем Олексієм Михайловичем, царицею Марією Іллівною та патріархом Ніконом (рис. 1).

⁷⁰ Успенский Б. А. Царь и император: помазание на царство и семиотика монарших титулов / Б. А. Успенский. – М.: Языки русской культуры. – 2000. – С. 28.

За часів царя-грекофіла Олексія Михайловича було здійснено візантійську редакцію церковних текстів та впроваджено візантійську практику жесту «хресного знамення», що й спричинило Великий церковний розкол 1654 р. Розкол відбувся на тлі глибокої релігійної кризи та вивищення самого автора релігійної реформи – патріарха Нікона, котрий, до речі, на Земському соборі 1653 р. наполягав на приєднанні України та війні з Польщею, адже, незважаючи на непослідовність політики Москви, її загальним прагненням було інтегрування до свого складу Білорусі та України. Патріарх Нікон, селянин за походженням, мабуть, найбільш обдарована людина, що колись очолювала російську православну церкву (1652–1666 рр.), проте він мав владний характер і був схильний до авторитарності. Нікон, палкий прихильник грецької традиції, почав наполягати, аби російські звичаї до дрібниць відповідали нормам чотирьох попередніх патріархатів і були виправлені в тих місцях, де вони розбігаються з грецькими (фактично підтримував справу Максима Грека). Зокрема, він наполягав, аби хресне знамення, що на Русі здавна було двоперстим, стало триперстим на грецький манер. Така політика не могла не викликати опору тих парафіяльних священиків, ченців, мирян, хто ідентифікував себе з йосифлянською традицією, вважав Москву «Третім Римом», а Русь – взірцем православ'я на противагу Візантії, яка пристала до Флорентійської унії. Питання про хресне знамення може видатися тривіальним, але слід пам'ятати, якої ваги православ'я загалом і російське зокрема надавало ритуальним діям і символічним жестам, у яких увиразнювалася внутрішня віра. Для багатьох віруючих зміна символу означала зміну віри. Супротив реформам Нікона очолила група одруженого парафіяльного духовенства під проводом протопопів Івана Неронова та Авакума

Петрова, що мала чисельних прихильників серед мирян. Супротивників Ніконовської реформи суворо переслідували, прирікаючи на заслання, ув'язнення або смерть. Неронов, зрештою, був скорений, натомість Авакум (1620–1682 рр.) не поступився переконаннями, й після 10 років заслання і 22 років темниці (12 з яких він провів у ямі) його спалили живцем. Протистояння між Ніконом та противниками реформи врешті-решт призвело до церковного розколу. Опоненти Нікона – «розкольники», «старовіри» або «старообрядці» (останнє – найбільш точне визначення) – стали першими національними російськими «сектантами», хоча це було абсолютно інше явище порівняно з класичним європейським сектанством: по-перше, розкольники відрізнялися від офіційної церкви ритуалом, а не догмою, а по-друге, протест розкольників був протестом консерваторів проти «косметичної» церковної реформи. Старовіри були палкими прихильниками середньовічного російського благочестя. Проте недоліки старовірів – це підсилені вади йосифлян: надто вузький націоналізм, перебільшена увага до зовнішнього боку культу. Нікон, зрештою, незважаючи на його прихильність до еллінізму, також був йосифлянського вишколу, адже вимагав абсолютної уніфікованості у зовнішньому оформленні богослужіння, не вагаючись закликав на допомогу царську владу, аби подолати своїх релігійних опонентів. Саме готовність Нікона вдатися до гонінь і призвела до остаточного розколу церкви. Поряд із утвердженням грецьких звичаїв, Нікон плекав ще одну мету, яка й для нього була першорядною: вивищити церкву над державою. Адже світська влада з часів Московського царства перебрала церкву під свій контроль, чому сприяло, до речі, йосифлянство. Нікон зробив спробу кардинально змінити ситуацію. Він вимагав, аби авторитет патріарха був абсолютним не тільки у ре-

лігійних, а й у світських справах, привласнивши собі титул «Великий государь», що належав цареві.

Великий московський Собор (1666–1667 рр.) виніс рішення на користь ніконівських реформ, що відтоді стали канонічними, але проти самого Нікона, якого позбавили патріаршого сану та ув'язнили до Кирило-Білозерського монастиря. Переміг традиційний російський цезарепапізм всупереч декларованій ще Юстиніаном візантійській теорії «симфонії» – рівності двох гілок влади. Маятник, який Нікон сильно хитнув у один бік, незабаром хитнувся в протилежний, бо російський престол посів син Олексія Михайловича – Петро I (в подальшому також співвіднесений з Антихристом).

Попри сильні прозахідні впливи у петровську добу й негативне ставлення Петра I до Візантії, візантинізація та європеїзація російської культури не лише змогли співіснувати, стосовно царської влади візантинізація навіть посилилася. За часів правління Петра I йшлося не про ліквідацію візантинізму (як це позиціонувалося), а лише про його модернізацію. Реформовано було соціальне тіло Росії, проте майже не заторкнуто її візантійську душу, котру було важко реформувати, як неможливо змінити свою спадковість. При цьому ядро візантинізму – цезарепапізм – не тільки зберігся, а й набув ще жорсткіших, раціоналізованих форм. Культ монарха формується шляхом поєднання візантійської і європейської традиції в одне ціле. Орієнтація на образ першої Римської імперії набула яскравої актуалізації за доби Петра I, зокрема із введенням юліанського календаря (1700 р.), найменуванням нової столиці «Другим Римом» (1703 р. – Санкт-Петербург)⁷¹, прийняттям титулу імператора (1721 р.) та Батька Вітчизни (1724 р.).

⁷¹ Небесним патроном Петра I був Ісакій Далматський, як і у князя Олександра Невського, звідси пішла назва Ісакийвського собору, побудованого у 1710 р., де Петро взяв шлюб із Катериною.

Романови сприйняли генеалогію Рюриковичів; посеред росписів Гранатовитої палати московського Кремля було зображено імператора Августа з трьома синами, що сиділи на тронах. Після військових перемог Петро I вступав до Москви крізь триумфальні арки, зокрема дзвінницю Софії Київської спішно перебудовували як триумфальну арку після Полтавської перемоги. Він також дотримувався інституту тріумфу та здійснив інші псевдоримські запровадження. Отже, російський цар безпосередньо апелював до прототипа Візантії – Риму, заступаючи Візантію у такий спосіб. Проте загальний характер та дух царських реформ полягав у жорсткому підпорядкуванні суспільства та його інститутів, зокрема духовно-релігійної царини, державі (приміром, скасування патріархату 1700 р.). Адаптація цезарепапізму під виглядом петровських реформ обернулася його трансформацією у імперські структури секуляризованого бюрократизму, що відповідало новим геополітичним запитам мінливого віку. Хоча до самого Петра I народ ставився як до царя-Антихриста, адже він був вихований на німецькій Кукуйській слободі в дусі протестантизму і руйнував усталені православні традиції. Архімандрит Іоан (Економцев) характеризував релігійність Петра таким чином: «Відчуття містичного сприйняття церкви у нього було атрофовано. Він був абсолютно байдужим до церковної догматики. Обряди викликали у нього скоріше іронію і навіть якусь сатанинську спокусу до пародійного фарсу. Безумовно, Петро міг би обійтися без православно-християнства – протестантські концепції були зрозумілішими для нього і краще відповідали його меті, проте вони не мали ніяких шансів вкорінитися у великій країні, альтернативи православ'ю

не існувало»⁷². Провідною лінією поведінки царя було богохульство, котре яскраво проявлялося на так званих «всешутейних соборах» з рядженням учасників в «Папу», «архимандритів», «єпископів». До речі, аналогічно поведився Іоан Грозний, коли наказував здирати рясини з опальних єпископів і рядити їх скомоорохами або ведмедями⁷³. Хоча зовнішньо петровські забави і скидалися на антикатолицьке дійство, проте присутні мали, радше, апологетично протестантський характер. Собори проходили у вигляді язичницької відправи богу Бахусу під гаслом: «Бахус должен почитаться изрядным и преславным пьянством и получать должное ему». Ніхто не мав права залишатися тверезим, оскільки запитання «духовенства»: «Чи ти віруєш?» було переформульовано на «Чи ти п'єш?». Подібна епатажна поведінка, підкріплена невідповідним, а подекуди глумливим ставленням до православного духовництва, не відповідала не тільки статусу православного монарха, а й нормам поведінки пересічного християнина. Звичай тогочасного суспільства засвідчують «Записки» данського посла в Росії Юля Юста, котрий відвідав Росію в 1709–1710 рр. за часів максимальної «європеїзації» та реформ: «Оточення царя в Нарві поводитися без совісті і встиду: кричали, свистали, ригали, плювали, лаялися і навіть плювали в обличчя порядних людей...»⁷⁴. Розважаючись, цар міг раптом завітати до домівок підлеглих: «Така

⁷² Архимандрит Иоанн (Экономцев). Национально-церковный идеал и идея империи в Петровскую эпоху (К анализу церковной реформы Петра I / Архимандрит Иоанн (Экономцев) // Петр Великий: pro et contra. Личность и деяния Петра I в оценку русских мыслителей и исследователей. Антология. – СПб.: РГХИ, 2003. – С. 610

⁷³ Панченко А. М. Успенский Б. А. Вказ праця. – С. 58.

⁷⁴ Січинський В. Чужинці про Україну: Вибір з опису подорожей по Україні та інших писань чужинців про Україну за десять століть / В. Січинський. – К.: Довіра, 1992. – С. 142.

кумпанія разом з царем у кілька сот людей з величезним ревом робить “нальоти” на доми купців, князів і інших достойників, де як худоба жере і понад міру п’є, причим більшість напивається до хворіб і навіть до смерті... При таких пиятиках перед приходом “дорогих гостей” підлоги палат накривають грубою верствою соломи, щоб після гостей можна було з більшою зручністю замести за ними та викинути їх блювоту й мочу»⁷⁵. Таке оргіастичне діонісієвство у поєднанні з жорстокою брутальністю (вбивство єдинокровного сина, так само, як вчинив Іван Грозний, що прирівнюється у біблійній традиції до вчинку Каїна, котрий вкоротив віку рідному братові⁷⁶), особиста участь у тортурах і навіть страті ворогів засвідчує впевненість у відсутності будь-якої відповідальності перед Богом і людьми (хоча перед смертю Петро I настільки занепавав духом, що не зміг виконати власну постанову про наслідування Російського престолу і призначити спадкоємця). Практичний Петро мав багато «макіавеллівських» рис, виправдовуючи будь-які засоби для досягнення великої мети. За своїми психологічними рисами та світосприйняттям Петро I був типовим великоросом. Тобто це був характер, що сформувався всередині євразійського соціокультурного простору як наслідок азійських чинників та європейських впливів. Проте ці два вектори (азійський та європейський) перебували у нього не у «симфонії» (як пишуть про це теоретики євразійства), а у внутрішньому конфлікті⁷⁷. Зокрема, позиціонована «європейськість» не ввела в оману К. Маркса стосовно внутрішніх мотивацій

⁷⁵ Там само. – С. 143–144.

⁷⁶ Подібну парадигмальну поведінку можна закинути Й. Сталіну, котрий відмовився від полоненого німцями старшого сина Йосифа й тим фактично прирік його на смерть.

⁷⁷ Бачинин В. А. Национальная идея для России. Исторические очерки политической теологии и культурной антропологии / В. А. Бачинин. – СПб.: Алетея, 2005. – С. 313–319.

російського володаря, що він і зазначив у статті, котру не було опубліковано в СРСР до 1989 р., навіть у повному зібранні творів цього марксистського «пророка», незаперечного у країні Рад: «Навіть після свого визволення Московія продовжує грати свою традиційну роль раба, що став паном. Згодом Петро Великий поєднав політичне мистецтво монгольського раба з гонористими прагненнями монгольського володаря, якому Чингісхан заповів реалізувати свій план завоювання світу»⁷⁸.

Якщо уявити процеси російського державотворення через пластичний образ, то ми наполягали би на європейському покритті візантійської форми, наповненої азійським змістом.

Отже, за часів правління Петра I у XVIII ст. процеси сакралізації монарха не лише не припинили, але й посилили порівняно з Візантією. Саме в цей історичний момент оформлюється ставлення до монарха, що буде характерним для всього імперського періоду і яке дивувало іноземців ще на початку XX ст., а в росіян після падіння царської влади, викликало відчуття невинної катастрофи. Імператорський статус очільника держави потребував певних змін у владній доктрині⁷⁹. Імператори Священної Римської імперії (франки, германці) приймали титул Римського імператора. Те саме робили сербські й болгарські царі,

⁷⁸ Маркс К. Разоблачение дипломатической истории XVIII века / К. Маркс // Вопросы истории. – 1989. – № 4. – С. 4.

⁷⁹ Петро I був коронований як цар і лише 21 жовтня 1721 р. прийняв імператорський титул. Проте це було скоріше культурною, а не релігійною акцією, тому не потребувало спеціальної церемонії. Прийняття імператорського титулу Петром не означало збільшення його влади, лише її семантичну переорієнтацію, отже не потребувало спеціальної церемонії коронації. Вперше була коронована імператорським вінцем, а не «шапкою Мономаха», особисто Петром Катерина, але не як правлячий монарх, а як дружина імператора.

тоді як російські брали титул «царя всея Русі», що свідчило про відсутність цілісної концепції влади. Таку концепцію за дорученням Петра розробив та обґрунтував радник і апологет російського царя, недавній ректор Києво-Могилянської академії Феофан Прокопович, «найманець і авантюрист», за твердженням Г. Флоровського, що завжди «писав точно проданим пером»⁸⁰. Вона полягала в нероздільній єдності між Богом, державою і народом, у сполученні Божої свободи, самодержавної могутності та народної волі, що було лише декларацією. Тим часом за часів правління Петра I в Росії починається прирівнювання царя до Христа, воно обслуговувало пропагандистську програму царя-реформатора (зокрема скасування патріархату) задля обґрунтування чергового посилення влади. Ця модель зберігалася протягом усього XVIII ст.: російські імператриці в момент коронації і царського помазання уподібнені Христу, діставали право увійти до вітара (що жінкам суворо заборонено). Найкращим літературним прикладом обґрунтування такого твердження вважають твір Феофана Прокоповича «Слово о власти и чести царской» (виголошене у зв'язку зі справою царевича Олексія 1718 р.). Співвіднесення породжено грою слів – «Христос» грецькою означає «помазанник». Коли цар помазаний на царство – він є «Христом»: «Йому (Феофану Прокоповичу – Р. Д.) доставляє явне задоволення ця спокуслива гра словами: замість “Помазанника” називати царя “Христом”. Хіба не дивно, що стривожені супротивники відгукнулись на це: вже скоріше Антихрист»⁸¹.

Саме Петро I перебрав на себе функцію не лише глави держави, а й глави церкви, що ще більше зблизило царя з Богом. Петро I поєднав візантій-

⁸⁰ Флоровский Г. Пути русского богословия / Г. Флоровский. – Минск: Харвест, 2006. – С. 91.

⁸¹ Флоровський Г. Указ. соч. – С. 88.

ське сприйняття монарха з його місцем у церковній ієрархії і протестантські уявлення про монарха як главу церкви. Особистий конфесійний стан Петра I був маргінальним. Це був типово російський стан напіввіри-напівбезвір'я, звідки відкривалися шляхи або до істинного православ'я, або до євангельського богошукання чи атеїстичного безбожжя. Петро I став знаковою фігурою, людиною-парадигмою, що зосередила у надрах своєї особистості всі три варіанти, так і не обравши жодного з них⁸².

Імперський період став останнім етапом сакралізації монарха в Росії, де з певного часу ставлення до монарха набуло релігійного характеру. Це помічали як іноземці (наприклад Ісаак Масса писав, що росіяни «вважають свого царя вищим божеством»), так і самі росіяни. На Всеросійському Соборі 1917–1918 рр., де було відновлено патріаршество, скасоване Петром I, пролунала думка, що для імператорського періоду «потрібно вже говорити не про православ'я, а про цареслав'я»⁸³.

Тип створеної Петром держави на засадах модернізованого цезарепапізму вирізнявся тим, що правопорядок у ньому спирався не на розвинену правову свідомість освічених громадян, а формувався під тиском владних структур, котрі нехтували не тільки свободами, а й навіть існуванням власних громадян. Патерналістське опікування підлеглими вимагало від авторитарної держави розлогого бюрократичного апарату, чия діяльність була жорстким адмініструванням. Укази Петра I заклали підвалини явища «поліцеїзму» (Г. Флоровський). В соціально-політичному житті Російської автократичної держави багато що залежало від особистості самодержця. Хоча висхід-

⁸² Бачинин В. А. Указ. соч. – С. 319.

⁸³ Священный Соборъ Православной Россійской Церкви. Дѣянія. – Изданіе Соборнаго Совѣта, М., 1918. – Кн. II. – Вып. 2. – С. 351.

ний візантійський базис залишався, сама візантійська парадигма змінювалася не тільки із плином часу а й від її інтерпретації окремим правителем. Унаслідок чого з'явилися інваріанти російського державного візантизму: модернізований цезарепапізм Петра I, просвітительний візантинізм Катерини II, ліберальний візантинізм Павла I та Олександра II, бюрократичний візантинізм Миколая I, консервативно-ретроградний візантинізм Олександра III і так можна продовжувати до сучасних державних форм – автократичного «поліцеїзму» В. В. Путіна.

Подібні концептуалізації «візантійського» спадку», начебто залишені в минулому, насправді залишаються стійкими архетипами, що можуть бути актуалізованими як внутрішній елемент семантичної пам'яті. При цьому їхня актуалізація здійснюється в межах певного інваріанта, що дає змогу стверджувати, що текст у контексті нової доби зберігає ідентичність самому собі, незважаючи на певну варіативність тлумачень⁸⁴. Отже, загальна для певної культури пам'ять забезпечується або наявністю константних текстів, або єдністю/інваріантністю кодів, або закономірністю їх трансформації:

*Москва, и град Петров, и Константинов град –
Вот царства русского заветные столицы.*

(Ф. Тютчев, 1848–1849 рр.)⁸⁵.

За радянських часів молодий поет Д. Самойлов напише неочікуваний на перший погляд вірш ««Софья Палеолог», де:

⁸⁴ Лотман Ю. М. Память в культурологическом освещении / Ю. М. Лотман // Лотман Ю. М. Избранные статьи в 3-х томах. – Таллин: Александрова, 1992. – Т. 1. – С. 200.

⁸⁵ Тютчев Ф. И. Русская география» / Ф. И. Тютчев / Фундаментальная электронная библиотека «Русская литература и фольклор» – С. 152. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://feb-web.ru/>. Заглавие с экрана.

*Полуулыбкой губ бескровных
Она встречала Третий Рим*

(Д. Самойлов, 1940 р.)⁸⁶.

Отже розгорнутий візантійський контекст, що сформував топос «Москва – Третій Рим», визначав стійкий намір росіян звільняти/завойовувати Царьград.

3-й дискурс – «Крим як шлях до Візантії». Думку «відвоювання Візантії» почергово вселяли царям Виссаріон Нікейський, Максим Грек, Андрій Курбський, Юрій Крижанич, що й провокувало російсько-турецькі війни. Їх активно проводили цар Федор Олексійович і царівна Софья Олексіївна за правління котрої В. Голіцин написав трактат про Кримське ханство та план «приєднального походу». Реальні спроби завоювання Криму завершилися нищівною поразкою російського війська, однак наміри відтоді залишалися непохитними. Зокрема, фельдмаршал Мініх у «Генеральному плані війни» зазначав: 1738 р. – завоювання Криму, 1739 р. – завоювання Константинополя: «Знамена и штандарты... будут водружены... где? – в Константинополе. В самой первой, древнейшей греко-христианской церкви, в знаменитом восточном храме Святой Софии в Константинополе, она (Анна Іоанівна – Р. Д.) будет коронована как императрица греческая... Вот – слава! Вот – Владычица!»⁸⁷.

Свого онука цесаревича Константина Катерина II від народження готувала в імператори відновленої, після вигнання турків, Візантії, для чого він студіював грецьку. Згодом ідея реконструкції Візантії стала нав'язливою в слов'янофільських колах. Найбільш

⁸⁶ Самойлов Давид. Софья Палеолог [Електронний ресурс] / Давид Самойлов / Стихи русских поэтов. – Режим доступа: <http://stihi-russkih-poetov.ru/>. Заглавие с экрана.

⁸⁷ Гончарова О. М. Крым как Византия (вторая половина XVIII века). Доклад на конференции «Крымский текст русской культуры». – СПб., сентябрь 2006. [Електронний ресурс] / О. М. Гончарова. – Режим доступа: <http://lib.pushkinskijdom.ru/>. Заглавие с экрана.

адекватне ідеологічне обґрунтування вона дістала в солідній роботі М. Данилевського «Росія і Європа» (1882–1885 рр.), яку називають «катехізисом слов'янства»: «... Наконец в нравственном отношении обладание Константинополем, центром православия, средоточием великих исторических воспоминаний, дало б России громадное влияние на все страны Востока. Она вступила бы в свое историческое наследие (курсив мій – Р. Д.) и явилась бы восстановительницей Восточной Римской империи...»⁸⁸. Проте Константинополь залишився недосяжним для військової потужності Росії. Поступове усвідомлення реальності спровокувало імперію до своєї середньої сублімації.

4-й дискурс – «Крим як метонімія Візантії». Свою чергову концептуалізацію Крим набуває за доби Катерини II в річищі її «грецького проекту» – вже як уособлення Греції/Візантії, тим самим посилюючи міфологічне підґрунтя національної ідеології. Князь Г. Потьомкін отримав наказ приєднати Крим до імперії під час російсько-турецької війни 1768–1774 рр. Програючи військову кампанію Росії, Туреччина за Кючук-Кайнаджирському договорам (1774 р.) визнала незалежність від себе Кримського ханства, а Росія, своєю чергою – духовну владу над татарами турецького султана як халіфа усіх мусульман, встановивши над Кримом військовий протекторат. Безумовно, в подальші плани імперії не входила незалежна кримська державність. Після входження ханського Криму до складу Росії мусульмани півострова опинилися перед загрозою етнічного виживання (національної асиміляції й примусової християнізації), оскільки у 1783 р. з кримською державністю, значно старшою, ніж московська, було покінчено остаточно. Внаслідок репресій, руйнування

⁸⁸ Данилевский Н. Я. Россия и Европа. – Гл. XIV. Царьград [Электронный ресурс] / Н. Я. Данилевский. – Режим доступа: <http://www.vehi.net/danilevsky/rossiya/>. Заглавие с экрана.

або передачі під військові казарми близько 900 мечетей, спалювання священних манускриптів, закриття шкіл-медресе, заборони хаджу, почалася масова еміграція з Криму на територію сусідньої Туреччини (до 1917 р. виїхало 4 млн. кримських татар)⁸⁹. Проте подібні дії не варто вважати релігійними утисками, що, поза сумнівом, мали місце в Російській імперії, особливо щодо іудеїв. Як такий іслам в Росії не переслідувався, більше того, після входження території Казахстану до складу Російської імперії (1731 р. при Анні Іоанівні) в річницю політики седентаризації Катерини II стосовно тюрок-кочівників мала місце насильницька ісламізація тенгріанців і ламаїстів, для чого були мобілізовані сотні мулл із середовища волзьких татар. У 1788 р. наказом Катерини II було створено першу офіційну організацію мусульман Росії «Оренбурзькі магометанські духовні збори» й засновано посаду очільника російських мусульман – муфтія, кандидатуру якого після обрання мусульманською громадою затверджував імператор. Отже, територіальні зачистки татарського Криму відбувалися як реалізація «грецького проекту»:

*Россия наложила руку
На Тавр, Кавказ и Херсонес,
И, распусая в Босфоре флаги,
Стамбулу флотами гремит*

.....

*Какая незабвенна слава!
Какая звучная хвала!
Екатеринина держава
И мудрыя ея дела.*

(Г. Державін, 1784 р.)⁹⁰.

⁸⁹ Історія релігії в Україні. Навчальний посібник за ред. А. М. Колодного, П. Л. Яроцького. –К.: Знання, 1999. – С. 470–471.

⁹⁰ Державин Г. Р. Ода на приобретение Крыма / Викитека [Электронный ресурс] / Г. Р. Державин. – Режим доступа: <http://ru.wikisource.org/>. Заглавие с экрана.

Важливою подією «грецького проекту» стала подорож до Криму Катерини II (1787 р.). Зрозуміло, що подорож мала, насамперед, ідеологічний та демонстративний характер, як це засвідчує маршрут імператриці: Санкт-Петербург – Крим через Москву, Володимир, Київ, Херсон, викарбуваний на пам'ятній медалі у вигляді мапи як «Путь на пользу»⁹¹. У такий спосіб декларувалася нова імперська географія, коли до «нової імперії» Петра I, пролонгованої «Новоросією» Катерини II, додався древній «візантійський спадок». У річищі політики «російської Минерви» відбулося перекодування тюркського простору Криму на грецький: Севастополь (Ахтіяр), Симферополь (Ак-Мечеть), Феодосія (Кафа), Евпаторія (Гулев), Левкополь (Ескі-Крим) тощо. Таким чином татарський Крим трансформувався у «російську Тавриду»:

*Друг милый, ангел мой! сокроемся туда,
Где волны кроткие Тавриду омывают,
И Фебовы лучи с любовью озаряют
Им древней Греции священные места.*

(К. Батюшков, 1817 р.)⁹².

Таким чином, Крим, кооптований у ментальний універсум самовизначення й самоідентифікації Росії, заступив Візантію у російській свідомості. Внаслідок маніпуляції історичною пам'яттю жадану імперію було «реально» здобуто:

*Поэтической Эллады
Отголоски и залог*

⁹¹ Брикнер А. Г. Путешествие Екатерины II в Крым / А. Г. Брикнер // Исторический Вестник. Историко-литературный журнал. – СПб., 1885. – №9(21). – С. 460–461.

⁹² Батюшков К. Н. Таврида / Викитека [Электронный ресурс] / К. Н. Батюшков. – Режим доступа: <http://ru.wikisource.org/>. – Заглавие с экрана.

*Мира, отдыха, улады,
Пристань, чуждая тревог!*

(П. В'яземський, 1867 р.)⁹³.

Чергове метонімічне «привласнення» обумовило наступний дискурс.

5-й дискурс – «Крим як парадиз». Зазначена метаморфоза постала після остаточної адаптації Криму в межах російської державності та зініціювала тексти «милування» територіальним здобутком, що яскраво позначилося у поезії. В цьому аспекті першовідкривачем Криму став С. Бобров («Таврида» 1798 р., «Херсоніда» 1804 р.), про що зазначив дослідник «кримського тексту» О. Люсий⁹⁴. Тему «парадизу» підхопили К. Батюшков, В. Брюсов і багато інших співців «благословенної Тавриди». Довершеності вона набула у геніального О. Пушкіна, котрий започаткував власний «кримський текст»:

*Приду на склон приморских гор,
Воспоминаний тайных полный, –
И вновь таврические волны
Обрадуют мой жадный взор.
Волшебный край! очей отрада!
Все живо там: холмы, леса,
Янтарь и яхонт винограда,
Долин уютная краса,
И струй и тополей прохлада...*

(О. Пупкін, 1821–1823 рр.)⁹⁵.

⁹³ Вяземский П. А. Слуху милые названия... // Викитека [Электронный ресурс] / П. А. Вяземский. – Режим доступа: <http://ru.wikisource.org/wiki>. Заглавие с экрана.

⁹⁴ Люсий А. П. Крымский текст в русской литературе / А. П. Люсий. – СПб.: Алетейя, 2003. – 203 с.; Люсий Александр. Крымский текст русской культуры [Электронный ресурс] Александр Люсий // Русский архипелаг. – Режим доступа: <http://www.archipelag.ru/>. Заглавие с экрана.

⁹⁵ Пушкин А. С. Бахчисарайский фонтан / А. С. Пушкин // Соч. В 3-х т. – М.: Художественная литература, 1986. – Т. 2. – С. 61.

До поетів долучилися мандрівники (П. Сумароков, П. Кеппен, Е. Хосцький), котрі в своїх подорожніх нотатках описували принади та стародавні пам'ятки Криму. На південному узбережжі постали, вписані у чарівні кримські пейзажі палаци – шедеври архітектурної думки.

Окрему «кримську тему» презентувала поезія «Срібного віку». Проте «голос» Криму М. Волошин неочікувано спростував попередній/позитивний досвід поетичного та політичного засвоєння «візантійського спадку»:

*Здесь, в этих складках моря и земли,
Людских культур не просыхала плесень –
Простор столетий был для жизни тесен,
Покамест мы – Россия – не пришли.
За полтораста лет – с Екатерины –
Мы вытоптали мусульманский рай,
Свели леса, размыкали руины,
Расхитили и разорили край
Осиротелые зияют сакли;
По скатам выкорчеваны сады.
Народ ушел. Источники иссякли.
Нет в море рыб. В фонтанах нет воды...*

(М. Волошин, 1926 р.)⁹⁶.

Хоча вже у А. Чехова Крим виступає лише цілиною курортного адюльтера («Дама с собачкой», 1889 р.), нищих та болісних любовних стосунків («Ариадна», 1894–1897 рр.).

6-й – «Севастопольський» дискурс. Цікавим та архетипово дихотомічним був дискурс Криму за доби радянської квазімперії, який містив і дисидентський «Остров Крым» В. Аксьонова (1979 р.), і героїко-патріотичний, пісенно-поетичний корпус текстів на

⁹⁶ Волошин Максимилиан. Дом поэта / Максимилиан Волошин // Коктебельские берега. – Симферополь: Таврия, 1990. – С. 200.

кшталт «легендарний Севастополь – гордість рус-
ських моряков» П. Градова (1954 р.), що кореспондує,
як це засвідчує епітет «легендарний», до кримського
тексту часів Кримської війни (1853–1856 рр.):

*Какой тут дышит мир! Какая славы тризна
Средь кипарисов, мирт и каменных гробов!
Рукою набожной сложила здесь отчизна
Священный прах своих сынов.*

(А. Фет, 1887 р.)⁹⁷.

Кримську війну проти Османської Порти та ко-
аліції європейських держав, до речі, спровоковану
самою Росією, було програно – 30 березня 1856 р. в
Парижі граф О. Орлов підписав акт капітуляції. Зда-
ча Севастополя обернулася шоком для імператора
Миколая I, що прискорило його смерть. Поразка у
війні, яка означала відмову від Чорноморського фло-
ту та прибережних фортець у Криму, стала тією іс-
торичною травмою, що породила компенсаторний
«севастопольський» дискурс та комплекс «загибелі
ескадри», підживлений Цусимською катастрофою у
травні 1905 р. й затопленням флоту у Новоросійську
за прямим наказом В. Леніна від 18 червня 1918 р.

«Легендарний» Севастополь так і залишився не-
загосною раною на імперському тілі. Героїко-патрі-
отичний севастопольський дискурс став маркером
радянського Криму, таким і залишився донині. На-
віть представники російської «прогресивної», творчої
інтелігенції щодо «кримського питання» у більшості
виступали носіями імперського світогляду, яких пере-
слідувало відчуття історичної несправедливості вна-
слідок чергової «здачі Севастополя» недолугими по-
літиками:

⁹⁷ Фет А. А. Севастопольское братское кладбище [Электрон-
ный ресурс] / А. А. Фет // Викитека. – Режим доступа: [http://
ru.wikisource.org/wiki/](http://ru.wikisource.org/wiki/). – Заглавие с экрана.

*Песнь о «Варяге» мы пьяно поем.
Слезы на лицах блестят.
А Севастополь без боя сдаем.
Прадеды нас не простят.*

*(А. Жигулін «Нищий в вагоне,
как в годы войны...»)⁹⁸.*

Ностальгічні відчуття із присмаком «зради» Криму, що плекали відчуття історичної провини, обумовили наступний дискурс.

7-й дискурс – «Крим як втрачений рай» – порівняно довго тривав на тлі геополітичних стогонів, як це засвідчує добірка сучасної поезії в антології «Прекарасны вы, берега Тавриды...»⁹⁹.

*Если бы шуба расплзлась по швам,
Я бы сказала: ну что ж, обойдемся без шубы.
Ну, а без Крыма? Мучительно русским словам
Знать, что они на сегодня беспомощно-грубы.*

*(І. Лиснянська, лауреат премии
А. Солженіцина. «В Киев Евдокии»)¹⁰⁰.*

Саме у контексті імперської парадигми було написано знакові рядки «доокупаційної» кримської геопоетики:

*Что же ты, Миних, не встанешь из гроба,
Что ж ты, Потемкин, горящей глазницей
Не обернешься к нам, гневаясь, чтобы
Пламя стыда опалило нам лица!*

⁹⁸ Благословенная Таврида / Литературный сайт. Современная история Крыма в поэзии [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.tavrida-liter.narod.ru/>. Заглавие с экрана.

⁹⁹ Прекрасны вы, берега Тавриды: Крым в русской поэзии / сост., предисл., примеч. В. Б. Коробова., рук. проекта Л. Абаева. – М., 2000. – 719 с.

¹⁰⁰ Люсый А. П. Геопоетический референдум. Рецензия на «Прекрасны вы, берега Тавриды»: Крым в русской поэзии / А. П. Люсый / сост., предисл., примеч. В. Б. Коробова. – М., 2000 [Электронный ресурс] / Русский журнал. – Режим доступа: www.russ.ru/krug/kniga/. Заглавие с экрана.

*Где ж вы, Нахимов, Корнилов, Тотлебен,
Где ж ты, Истомин – восстаньте из праха.
Нет у ни Крыма, ни моря, ни неба, –
Нет ничего, кроме жалкого страха!*

*Армий победных не встанут солдаты,
Нет, неподъемен им гнет отвораченья
К слабым потомкам... Позор нам – расплата!
Предали их мы – и нет нам прощенья!*

(Г. Фролов «Крым»)¹⁰¹.

Отже, ситуація «втрати» Криму була вкрай травматичною для російської державної свідомості, як це засвідчували новітні літературні тексти в жанрі «геопоетичного шоку», а також агресивна імперська риторика провідних російських ідеологів та політиків: Жириновського, Дугіна, Рогозіна, Леонтьєва, Затуліна та безлічі інших, що відверто була спрямована проти територіальної цілісності України. Крим вони так само розглядали як фетиш, візантійський симулякр, невід'ємний від російського символічного простору, як і за часів Катерини II. Україна і Крим, на жаль, були топосами, що не перетиналися, навпаки, офіційна влада України останніми роками підігрувала великодержавним амбіціям, що й засвідчили сумнозвісні «Харківські угоди» (2010 р.). Залишений у Криму військовий флот РФ і військова база стали міною уповільненої дії, закладеною під українську державність, що було очевидним, щоправда, неусвідомленим фактом. Утримання технологічно застарілого військового флоту у м. Севастополі, котрий, до того ж, забруднював акваторію бухти, заважав розвиткові міжнародного туризму, здавалося з боку Росії дією радше символічною, обумовленою «двохсотлітньою

¹⁰¹ Благословенная Таврида / Литературный сайт. Современная история Крыма в поэзии [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.tavrida-liter.narod.ru/>. Заглавие с экрана.

присутністю», ніж прагматичною. Насправді флот виявився прихованим окупаційним контингентом, адже імперія завжди атакує у сприятливий для себе момент.

Архетипова ситуація ідеологічного «привласнення» простору Криму тривала, доки не обернулася реальним загарбанням території й відміною так і не сприйнятих українським суспільством «Харківських угод», проте вже російською стороною. Нарешті імперія здобула омріяний реванш у Криму. Так само став у нагоді проект, запропонований ще колишнім мером Москви Лужковим з побудови мосту через Керченську протоку, аби з'єднати берег російської Тамані з українським Кримом. Його експансіоністська спрямованість начебто перекривалася екологічною шкідливістю й економічною необґрунтованістю. Відверту геополітичну налаштованість тоді безпечно ігнорували, бо вона асоціювалась з історичним анахронізмом на кшталт «найдревнішого об'єднувального» напису (1068 р.) на славнозвісному Тмутараканському камені: «В лето 6576 индикта 6 Глеб князь мерил море по леду от Тмutorоканя до Корчева 14000 сажень». Цей артефакт сумнівно-го походження досить очікувано з'явився за часів Катерини II, про що їй особисто повідомив О. Мусін-Пушкін. Незабаром до каменя додався опис «споконовічно російських» земель у Криму, цим каменем і засвідчених: «Историческое исследование о местоположении древнего российского Тмутараканского княжения» (СПб., 1794) із заключним розділом «Родословник Князей Российских, владевших в Тмутаракани от Князя Глеба Святославича, положившаго камень в Тамане, взятый из Записок касательно Российской Истории»¹⁰².

¹⁰² Майофис М. Л. Тмутараканский камень в культурном строительстве конца XVIII – начала XIX века / М. Л. Майофис // Философский вестник. Альманах. – Вып. 10. Философия как судьба: Российский философ как социокультурный тип. – СПб., 1999. – С. 21.

Хоча невдовзі «аполлонічний» Тмутараканський камінь може обернутися на «діонісійського» Тмутараканського ідола. Адже кримсько-татарський народ продукував/продукує власний кримський текст, що треба враховувати російському політикуму. Сумний мотив «татарської» Тавриди, що є оксюмороном з російського погляду, вже наявний у сучасній російській поезії як приреченість «вічного повернення»:

*Время черпалось полною мерой,
Не успеешь души уберечь...
И к Аллаху из хижины серой,
Изменяя состав ноосферы,
Возлетает гортанная речь.*

М. Синельников. «Крым») ¹⁰³.

Депортований 1944 р. кримськотатарський народ протягом десятиліть на чужині спродукував національну ідею – повернутися до втраченого Криму. Після розпаду тоталітарної держави СРСР ці вистраждані сподівання стали реальністю в межах незалежної України. Потім прийшла певна розгубленість, так само як і в українців, що несподівано легко отримали державність у 1991 р. й постали перед питанням: «А що робитимемо з нею далі?». Відповідь в обох випадках так і не набула ані чітких форм, ані чітких механізмів реалізації. Заспокоєння обернулося змарнованим часом і втраченим Кримом – власним «втраченим Раєм». Адже Росія завжди розглядала Україну як природну географічну здобич, ґрунтуючись на міфологічному «історичному праві».

Нині неочікувано окреслено новітню національну ідею для кримськотатарського народу – здобути

¹⁰³ Люсый А. П. Геопоетический референдум. Рецензия на «Прекрасны вы, берега Тавриды»: Крым в русской поэзии / А. П. Люсый / сост., предисл., примеч. В. Б. Коробова. – М., 2000. [Электронный ресурс] // Русский журнал. – Режим доступа: www.russ.ru/krug/kniga/. Заглавие с экрана.

Крим для себе. Історично Крим завжди був локальною кримсько-татарською субцивілізацією. З моменту втрати ним державної незалежності минуло лише понад 320 р., що є несуттєвим відтинком часу за історичними параметрами. Хоча жива пам'ять про кримську державність затьмарена й лише відроджується татарськими інтелектуалами, проте реальний досвід самостійного історичного розвитку нікуди не подівся, а транслюється поколіннями кримчаків. Варто всім пам'ятати, що на півострові мешкають люди, для яких історичною батьківщиною є саме Крим (не Україна, якою б лояльною і дружньою вона не була), навіть не як держава, а як пам'ять предків, віра та традиції, знайомі й незмінні віками красвиди. Разом все це здатно протидіяти фатальній/колонізуючій місії імперії, принаймні, варто на це сподіватися. Насторожує лише те, що злочин, вчинений проти кримсько-татарського народу – примусова депортація, унаслідок якої разом із втратою Батьківщини було згублено 40% людського ресурсу кримсько-татарського народу, так і не було засуджено, ані в СРСР, ані в РФ, тож є можливість його повторення.

Розділ 3.

Ієротопія «Храма-Града» як конструкт міфологічного світобачення

Організація сакрального простору в певній місцевості та створення меморіальних місць тісно пов'язані поміж собою, адже перше із часом трансформується у друге, а друге тяжіє до уподібнення першому. Дослідження сакрального простору, на нашу думку, доцільно здійснювати в контексті «ієротопії» – порівняно нового наукового напрямку, який запропонував російський візантолог О. Лідов. Він розробив спеціальну термінологію та категоріальний апарат, де ієротопія позиціонується і як створення сакральних просторів, розглянуте як особливий вид творчості, і як спеціальна царина культурологічних досліджень, в полі котрої виявляються та аналізуються приклади цієї творчості (у автора – «історичних досліджень», хоча, безумовно, – міждисциплінарних, бо предметом ієротопії є неречовий сакральний простір як специфічне джерело, що загалом не вписується в межі певної наукової дисципліни)¹⁰⁴. Термін «ієротопія» автор створив шляхом поєднання двох слів: «ієрос» – священний та «топос» – місце. Сам О. Лідов, щодо витоків аналізу сакрального простору посилається на М. Еліаде, автора терміну «ієрофанія», дослівно «священне явлення».

Простір в усвідомленні людини традиційної культури не був гомогенним, а реалізувався через

¹⁰⁴ Лидов А. Иеротопия. Пространственные иконы и образы-парадигмы в византийской культуре / А. Лидов. – М.: Феория; Дизайн. Информизация. Картография; Троица, 2009. – С. 11-12.

опозицію «сакральне/профанне», чому є безліч прикладів у традиційній культурі людства, зокрема в Святому Письмі: «І сказав Господь (Мойсею – Р. Д.): "Не наближайся сюди. Здійми взуття з ніг своїх, бо те місце на якому стоїш ти, земля це свята!"» (2М. 3:5). Сакральний простір мав бути сотворений, бо не в змозі самоорганізовуватися з однорідної профанної реальності. Будь-яке святе місце передбачає ієрофанію, вибух простору, внаслідок якого від навколишнього середовища відокремиться територія, що буде якісно відрізнятиметься від нього¹⁰⁵. Існували певні техніки освячення простору людиною. Ритуал був тривалим та поетапним й імітував діяльність богів. Сакралізації простору передувало його позначення священною дією, наприклад, встановлення хреста та виголошення пророцтва апостолом Андрієм на місці майбутнього Києва, пролиття крові перших мучеників на місці майбутньої Десятинної церкви або крові християн-русичів у битві з язичниками-печенігами на місці майбутнього Софійського собору Києва, як про це оповідується в давньоруських текстах. Отже, ієрофанія, що перетворює звичне довкілля на Інше могла бути відтворена завдяки ієротопії. За О. Лідовим, «...саме постійне сполучення й інтенсивна взаємодія ієрофанії (містичного) та ієротопії (витвору розуму та рук людських) визначає найістотніші риси створення сакральних просторів, зрозумілого як вид творчості»¹⁰⁶. Приклади сотворення простору, зокрема, описані в давньоруських писемних пам'ятках: «І зразу спав вогонь із небес, і спалив усі дерева та тер-

¹⁰⁵ Еліаде М. Священне і мирське / М. Еліаде // Мефістофель і андроген / пер. з нім., фр., англ. Г. Кьорян, В. Сахно. – К.: Вид. С. Павличко «Основи», 2001. – С. 15.

¹⁰⁶ Лидов А. Иеротопия. Пространственные иконы и образы-парадигмы в византийской культуре / А. Лидов. – М.: Троица, 2009. – С. 12.

нину, і, росу висушивши, просіку сотворив, подібну до рову. Ті ж, що були зі святим (Антонієм – Р. Д.), упали, як мертві. І звідти початок тої Божественної церкви» – саме так на святому, містично позначеному місці розпочалося будівництво Успенського собору Києво-Печерського монастиря за допомоги золотого паску Ісуса Христа, що його будівничі мали за міру¹⁰⁷. Таким чином було сотворено сакральний простір, викликаний до життя ієрофанією¹⁰⁸. Так само вчиняли біблійні праотці, встановлюючи жертovníки після (або на місцях) спілкування з Ягве, характерним прикладом чого є славнозвісний сюжет з Яковом, що уві сні побачив «лествицю» єднання неба і землі (Ім. 28:12-22). Отже, ієротопія є специфічним типом джерела, що може бути досліджено. Хоча предметоцентрична модель опису світу, яка панувала раніше, обумовлена позитивістською ідеологією, не вбачала у сакральному просторі предмета дослідження. У багатьох випадках аналіз богословських концептів або візуальних форм є недостатнім, бо деякі явища можуть бути усвідомлені лише на рівні ідеальних образів (ейдосів): «Проте зараз стає все більш зрозумілим, що центром універсуму в уявленні носіїв давньої і середньовічної релігійної традиції був неречовий і водночас реально існуючий простір, довкола якого вибудовувався світ предметів, звуків, запахів та інших ефектів. Ієротопічний підхід дає змогу побачити художні об'єкти в контексті іншої моделі світу і прочитати їх по-новому»¹⁰⁹. Ієротопія як вид діяльності вкорінена

¹⁰⁷ Патерик Києво Печерський / упор. І. Жиленко. – К.: ВД «КМ Academia». – 2-ге видання, 2001. – С. 16.

¹⁰⁸ У текстах Діонісія Ареопагіта зустрічається поняття «ієропластія» (hieroplastia), що означає візуальне позначення духовних сутностей (A Patristik Greek Lexicon. – 1961. – Р. 670.) З позиції ієротопії цей термін за О. Лідовим може відображати діяльність по сотворенню сакрального простору.

¹⁰⁹ Лидов А. Указ. соч. – С. 15.

в природу людини, котра мірою усвідомлення власної духовності спочатку стихійно, а потім осмислено вибудовує конкретне середовище для спілкування із світом сакрального. Структурний задум сакрального простору і є ієрархічним проектом, що охоплює усі його зримі та відчутні форми. В католицькій традиції знаковою фігурою у цьому річищі став абат Сугерій, котрий розробив концепцію першого готичного простору у соборі Сен-Дені XII ст. Як впливає із трактату самого Сугерія¹¹⁰, своє головне завдання він вбачав у створенні особливого просторового середовища, що досягалося завдяки певному розташуванню реліквій, скульптури, архітектурних пристосувань, лампад, свічок, аби все це «оживало» у русі Богослужіння. Чисельні поетичні написи, які позначали визначні місця собору, коментували задум сакрального простору, що обумовлював нову концепцію Сен-Дені¹¹¹.

Для моделювання сакрального простору необхідно враховувати певні функціональні ідеї. По-перше, це ідея перенесення сакрального простору, що була провідною у задумі його творців: правителя, зодчого, художника, прочанина, місіонера. По-друге, це ідея перформативності (performativity) – мінливості, що за умов відсутності жорсткої фіксації створює живе духовне середовище, котре має конкретну воздію¹¹². Категорія перформативності як динамічний компонент культури дедалі більше привертає увагу на-

¹¹⁰ Panofsky E. *Abbot Suger and Its Art Treasures on the Abbey Church of St. Denis*. / E. Panofsky. – Princeton: Princeton University Press, 1979. – 315 p.

¹¹¹ Harrington L. M. *Sacred Place in Early Medieval Neoplatonism* / L. M. Harrington. – New York: Palgrave, 2004. – 240 p.

¹¹² Лидов А. Создание сакральных пространств как вид творчества и предмет исторического исследования / А. Лидов // Хортицький семінар: Сакральна географія і феномен паломництва: вітчизняний і світовий контекст / наук. ред. і упоряд. Ю. Ю. Загородній. – Запоріжжя: Дике поле, 2012. – С. 21.

уковців з огляду на суттєву обмеженість текстуальних підходів і кризи базисної моделі, що тлумачить культурні явища у вигляді нерухомих текстів. Прототипом перформативності в онтологічному сенсі, за нашим переконанням, є феномен перихорезису (грець. *περίχωρησις*), що передбачає у себе як буттєве спілкування Іпостасей Трійці, так і взаємодію двох природ у Христі та взаємопроникнення енергетичних інтенцій Бога і людини. Тим самим утверджується просторовий сенс Божественного буття у вигляді Божественної просторовості, адже Бог одночасно перебуває повсюди – і на небесах, і в просфорі Євхаристії. Приміром, це було позначено явленням Христа учням по воскресінні у різних місцях Палестини одночасно.

Візуальне втіленням перихорезису, як ми вважаємо, відбулося завдяки рецепції візантійського ісихазму у північно-руському іконописі XIV–XV ст. завдяки геніальному Андрію Рубльову на іконі «Трійця» (рис. 2.). Провідне положення ісихазму полягає у тому, що сутнісний Бог не тільки трансцендентний, а й іманентний у своїх енергійних проявах, що було доведено у межах богословського дискурсу Візантії. Проте пластично уявити та пережити образ Бога неможливо, хоча саме таке завдання поставив перед собою іконописець. «Роз'єднана єдність» Трьох Іпостасей непередавана, тому що є поза всілякою уявою. Тому Рубльов за сюжет взяв не цю позауявну єдність, а один з епізодів Старого Заповіту, а саме явлення Аврааму трьох ангелів (у Св. Письмі – «*мужів*»): «І явився до нього (Авраама – *Р. Д.*) Господь між дубами Мамре, а він сидів при вході в намет під час денної спеки. І він ізвів очі свої та й побачив: ось три Мужі стоять біля нього. І побачив, і вибіг із входу намету назустріч їм, і вклонився до землі та промовив “Господи, коли тільки знайшов я милість у очах Твоїх, – не проходь повз Свого раба...”» (Ім. 18:1–8).

В іконі Рубльова за біблійними персонажами «прочитуються» образи Трійці, зримо заміщуючи їх. Сенс дива полягає у тому, що незображувальне тут не зображене, а й одночасно зображене, тому що переконливо доведено внутрішньому усвідомленню, переживанню, отже, явлене внутрішньому зору.

Зазначений метод полягає у поглибленні тлумачення мотиву «священної трапези». В Біблії вона описана реалістично і детально: «І Авраам поспішив до намету до Сарри й сказав: “Візьми швидко три міри пшеничної муки, заміси і зроби коржі”. І побіг Авраам до кошари і взяв молоде та добре теля, і дав слугі, а той швидко його приготував. І взяв масла і молока і ягня приготуване, та й поклав перед Ними, а сам став біля Них під деревом. І їли Вони» (Ім. 18: 6–8).

У візантійському іконописі ця подія трапези завжди представлена буквалістично: стіл з численними стравами та домочадці, які шанобливо дивляться на таке священнодійство. У Рубльова – три постаті коло стола, що зображений у оберненій перспективі та скидається радше не на стіл, а на жертовник. Стіл – порожній, посеред нього стоїть лише жертвна чаша з офірованим ягням. Знову розгортається старозавітний сюжет: пророцтво від Бога Сарі про чудесне народження в неї сина, та одна з найдраматичніших подій Біблії – жертвопринесення цього пророкованого сина Ісаака батьком Авраамом. Так само на іконі Рубльова крізь зображене проявлене не зображувальне: ягня – це жертва, записка спасіння світу через страждання, смерть та воскресіння, що дано не як реальний сюжет, а як переживання, долучення до божественного задуму («обожнення»).

Мистецтвознавці обґрунтували належність персонажів Трійці (по центру – Бог-Отець на терені дерева як біблійного дерева пізнання Добра та Зла, праворуч – Син на терені дому Авраама як Храму віри,

ліворуч – Дух на терені гори як «гори духовної»)¹¹³ та проаналізували вираз облич, сенс жестів та деталі ікони. Проте, важливішою є ієротопія ікони – зображення онтологічної «непосднувальної єдності Трьох Іпостасей», що художньо вирішено за допомоги кола (символу гармонії), в яке вписані постаті янголів. Їхні схилені голови демонструють єдність розуміння теперішнього та майбутнього. Вони явно спілкуються поміж собою, хоча вуста ангелів стулені у виключно «ісихастському мовчанні»¹¹⁴. Отже, явище перихорезису передано тут на умоглядному, але несвідомо відчутному рівні.

Ідеальна ікона завжди просторова, завдяки організації сакрального простору між собою і віруючим та його комунікації з Божественним (що кардинально відрізняє ікону від ідола, замкненого на собі). Загалом увесь храм і всі образи та дії у ньому покликані передати цю «Божественну просторовість»¹¹⁵. При цьому максимально стирається межа між нерухливим храмом і динамічним зовнішнім середовищем, яке М. Гайдеггер позначив терміном «священна округа»: «Він (храм – Р. Д.) вміщує у собі лик Бога, і, замикаючи його у своїй зачиненості, допускаючи, аби божий лик крізь відкриту колонаду виступав у священну округу храму... і Храм і округа храму не губляться у невизначеності обрисів»¹¹⁶. Отже ми можемо до низки попере-

¹¹³ Інші атрибуції: в центрі Ісус Христос (дерево=хрест), праворуч Отець (храм=світ), ліворуч – Дух. Але тоді Син є ліворуч від Отця, що суперечить Св. Письму: «Сядеш праворуч мене».

¹¹⁴ Кнабе Г. С. Русская Античность. Содержание, роль и судьба античного наследия в культуре России / Г. С. Кнабе. – М.: РГГУ, 1999. – С. 37–40.

¹¹⁵ Платон у «Тімеї» наводить одну з трьох світоустрійних категорій, позначаючи їх як «хора»: «буття є простір (хора) і є виникнення... ще до народження неба».

¹¹⁶ Хайдеггер М. Творение и истина / М. Хайдеггер // Работы и размышления разных лет / пер. с нем. А. В. Михайлова. – М.: Гнозис, 1993. – С. 75.

дників ідеї ієротопії долучити М. Гайдеггера, який застосовував термін «священна округа» для позначення цього ж таки явища.

І. Яковенко, досліджуючи проблему розмежування простору у міському середовищі, аналізує непересічне значення стіни християнського храму¹¹⁷. Незважаючи на те, що у православному храмі, зазвичай, стіни є досить масивними, вони не сприймаються абсолютною перепоною. Адже їх прорізано вікнами, які світяться таємничим світлом протягом богослужіння. В ранніх храмах стіни оздоблювали сюжетним різьбленням, що розкривало доктрину храму й вводило людину до внутрішнього простору. Пізніше ці функції перейняли надвратні ікони та зовнішня фреска. Таким чином, стіна православного храму повідомляє про смисли, що утаємничені в ньому. Ще більше зазначена функція актуалізована у готичному соборі, який вражає ажурністю стін. Буквальна прозорість стіни із великими вікнами створює враження, що вона протидіє гравітації за рахунок свого максимального розвантаження. Загальний принцип співвіднесення двох світів, експлікований у готичці, полягає в максимальній прозорості матеріального. Цьому сприяє готичний вітраж, що відображає ідею світла – універсального медіатора, яке проникає всередину храму ззовні та поєднує світ сакрального із світом емпіричного. Так само ідея контрфорсу, спільна для християнських храмів, є нічим іншим як винесенням інтер'єру храму назовні. Тобто, стіна храму освоює й впорядковує зовнішній простір не менш інтенсивно ніж внутрішній.

У річищі дослідження ієротопії варто зазначити, що науковці вже актуалізували проблему іконографії

¹¹⁷ Яковенко И. Г. Художественное сознание и городская среда (в их взаимодействии и созидании) / И. Г. Яковенко // Город и искусство: субъекты социокультурного диалога / сост. Т. В. Степушина, отв. ред Э. В. Сайко. – М.: Наука, 1996. – С. 24–25.

ритуалу, який можна сприймати як «живу картину» у динамічному відтворенні ікони¹¹⁸. Наприклад, ієротопічними, що організують сакральний простір, виступають хресні ходи «посолонь». Дії поза храмом покликані відтворювати храмовий простір у природному ландшафті навколо храму.

Принциповою рисою візантійської ієротопії є залучення дієвого спостерігача як невід'ємної складової творення та функціонування просторового образу. Глядач виступає не лише дійовою особою поруч із образом, світлом, звуком та пахощами, а й, маючи певну історичну пам'ять та духовний досвід, є співучасником у сотворенні сакрального простору¹¹⁹. Цей сакральний простір є багатошаровим, що містить у собі архетип, «образ-парадигму» та «образ-ілюстрацію». Найменування та диференціацію двох останніх понять-образів також запропонував до наукового обігу О. Лідов: «образ-парадигма – тип образу, на відміну від образу-ілюстрації не має зв'язку з конкретним текстом, являє собою образне втілення неформалізованої ідеї»¹²⁰.

Плідний ієротопічний підхід ми застосували для дослідження «храмової свідомості» (поняття ввів Ш. Шукуров), як інтенції думки, втіленої в храмових спорудах. Маркер сакрального простору – завжди вертикаль, що позначає вихідну точку ієрофанії: священний стовп («космічні» стовпи кельтів та германців, колонна посеред Єрусалима, яка не відкидала тіні протягом літнього сонцевороту) або гора (Морія, Голгофа, Кааба, Афон). У традиційній культурі будь-яка будівля мала за взірць космологію, арабський тер-

¹¹⁸ Filer M. The Iconology of Royal Ritual in Sixteenth-Century Muscovy / M. Filer // *Buzantine Studies / essays on the Slavic World and the Eleventh Century*. – New York New Roshelle, 1992. – P. 53–76.

¹¹⁹ Лидов А. М. Создание сакральных пространств... – С. 23.

¹²⁰ Лидов А. Иеротопия... – С. 339.

мін «haram» позначав священну частину будинку¹²¹. Космологічні ознаки споруди були посилені та розвинені культовою архітектурою. Дослідження проблеми храму як сакрального образу Всесвіту базується на методологічних принципах культурологічної дисципліни – теменології (термін А. Корбена, від гр. «теменос» – священна/верхня ділянка, призначена певному божеству), храмової теорії, котра комплексно досліджує храмові споруди від історії походження, культурної специфіки до універсального поняття/ідеї храму – *imago temple*. Храм перебрав на себе функції священного топосу, ставши тією віссю, що поєднала небо та землю і діяла в обох напрямках. Архітектурний проект храму – це завжди витвір богів – «небесна геометрія» (Скинія, Небесний Єрусалим). Саме трансцендентні моделі, які можуть бути на мить проявлені, мали бути відтвореними на землі, як-то образ Успенського собору Печерського монастиря із наперед заданими параметрами, показаний варягу Шимону в небесах, про що оповідається в Києво-Печерському Патерику¹²². Сам концепт «храм» містить у собі ідею храму, поняття храму як актуалізацію храмової ідеї, та образ храму як її репрезентацію¹²³. Ідея храму зазначає модус інобуття, Божу обитель на землі. Поняття храму, яке детермінує проте не конкретизує храмову ідею, виступає у якості священного топосу («місця-простору» за Аристотелем) присутності та універсального місця комунікації (спілкування, зустрічі) людини і Божества. Образ храму, наділений власним буттєвим модусом, характерним для певної

¹²¹ Клейн Л. С. Воскрешение Перуна. К реконструкции восточнославянского язычества / Л. С. Клейн. – СПб.: Евразия, 2004. – С. 92.

¹²² Патерик Києво Печерський / упор. І. Жиленко / 2-ге видання. – К.: ВД «КМ Academia», 2001. – С. 12.

¹²³ Шукуров Ш. М. Образ храма. *Imago temple* / Ш. М. Шукуров. – М.: Прогресс-Традиция, 2002. – С. 7.

релігійно-культурної традиції. В контексті ієротопічної теорії О. Лідова (де визначення образу парадигми та образу – ілюстрації введено у словнику до праці «Иеротопия. Пространственные иконы и образы-парадигмы», а прикладів не наведено), можемо припустити, що у випадку храму архетипом є Свята Гора (axis mundi), характерна для багатьох міфологічних систем домінанта сакрального простору; образ-парадигма (ідея храму, його небесний проект) – це Скинія для авраамічних релігій та Горній Єрусалим як Небесна Скинія для християнства (Об. 21:3). Невипадково Христос був сином тесляра, бо мав стати Божественним Теслярем, будівничим храму віри, позначеним певним універсальним образом: «Але Христос, Первосвященник майбутнього доброго, прийшов із більшою і досконалішою скинією, нерукотворною, що не від світу цього» (Євр. 9:11). Образ-ілюстрація – це власне храм як архітектурна форма.

Отже, архітектурна форма є концептом різноплановим, що охоплює як чуттєву реальність, котра може виступати її сутністю, так і прихований задум, який проявляється крізь видимі облаштунки. В цьому ж річищі висловлюється М. Гайдеггер: «Стоячи на своєму місці, храм уперше надає речам її вигляду, а людям уперше дарує погляд на самих себе. І такий вигляд і такий погляд доти залишаться розверстим, доки творіння залишається творінням і поки Бог не залишив його»¹²⁴.

Храм, як уже було зазначено, моделює навколо себе «священну округу» через єдність шляхів і зв'язків, поширюючись, тим самим, на місто і світ, виконуючи своє історичне призначення¹²⁵. Найкращою ілюстра-

¹²⁴ Хайдеггер М. Творение и истина / М. Хайдеггер // Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет / пер. с нем. А. В. Михайлова. – М.: Гнозис, 1993. – С. 76.

¹²⁵ Хайдеггер М. Творение и истина... – С. 75.

цією універсальності цього положення є блискуче реалізований проект імператора Юстиніана, котрий переймався насамперед розбудовою держави. Образ Всесвіту й водночас усесвітньої величі Візантійської імперії мав бути відтворений архітектурними засобами, відповідно до задуму правителя. Цей план було втілено у величному храмі Софії Константинопольської (532–537 рр.), споруджений зодчими Анфімієм та Ісідором Старшим. Юстиніанові належить вислів: «Церковний благоустрій є опорою імперії»¹²⁶, який дає підставу вважати, що під час спорудження храму Софії імператор керувався бажанням втілити в ньому світову велич Візантії, тобто через грандіозний храм як образ грандіозного світу прославити грандіозність імперії та імператорської влади. Посвята головного храму імперії саме Софії Премудрості вказує на світостворювальний та світовпорядкувальний характер його символіки. Тут запрошується аналогія саме зі старозаповітною Софією Соломонових приповістей, Майстринею Господа (Пр. 8:22–30). Існує легенда, що начебто по завершенні будівництва храму імператор Юстиніан виголосив: «Я перевершив тебе, Соломоне!»¹²⁷, що засвідчує намір при облаштуванні держави, котра вважалась «священною» (*Sacrum Imperium Romanum*) затьмарити царство Ізраїлю. Проте відтоді змагання з царем Соломоном, уславленням будівничим великого Храму, стало стійкою парадигмою поведінки для середньовічних правителів, котрі, розбудовуючи державу, починали з мурування величного храму. Адже Соломон втілював на землі божественний задум під проводом Бога, так само як до нього вчиняв Мойсей при будівництві Скинії, па-

¹²⁶ Диль Ш. Юстиниан и византийская цивилизация в VI веке / Ш. Диль. – СПб., 1908. – С. 326.

¹²⁷ Сказание о Святой Софии Царьградской. – СПб., 1889. – С. 26. – (Памятники древней письменности и искусства).

раметри та технологічні деталі котрої задав Всевишній на горі Хорив (2М. 25:8–40).

Перше тлумачення «земної» (Мойсеевої шкіни) як образу, зразка, що показаний на горі, яку збудував був Господь, а не людина, надав апостол Павло: «...Як Мойсесеві сказано, коли мав докінчити шкіню: “Дивись бо, сказав, зроби все за зразком, що тобі на горі був показаний”» (Євр. 8:2,5). Отже Шкіня, фактично, є ієротопічним проектом Бога. Тим самим сотворення сакральних просторів земними правителями може бути витлумачено як іконічна поведінка щодо Отця Небесного¹²⁸.

Дуже важливо, що вселенську велич побудованої Софії Константинопольської визнавали сучасники. На жаль, достеменно не відомо, чи бачив Козьма Индикоплов храм Юстиніана, бо писав свою «Християнську топографію» в Александрії через сім років по завершенні будівництва, але його «модель Всесвіту» дуже близька Юстиніанової Софії¹²⁹. Інші видатні діячі (Корипп, Євагрій Схоластик) порівнюють баню храму з банею небес. Прокопій у своєму творі «Про будівлі» (560 р.)¹³⁰ зазначив про нові важливі риси візантійського тлумачення храму, які тепер розробляють сучасні дослідники як тип Храма-Космосу¹³¹: не рукотворність, а втілення Божого задуму; випромінювання світла зсередини самим храмом, а не його зовнішнім виглядом; сприймання бані як такої, що нібито висить у повітрі, тобто спущена з небес. Прокопій не порівнює безпосередньо храм із образом

¹²⁸ Лидов А. Г. Создание сакральных пространств... – С. 19.

¹²⁹ Редин Е. Н. «Христианская топография» Козьмы Индикоплова по греческим и русским спискам / Е. Н. Редин – М., 1916. – С. 2, 35, 87, 189.

¹³⁰ Прокопий Кесарийский. О постройках / Прокопий Кесарийский. пер. С. П. Кондратьева // ВДИ. – 1939. – №4. – С. 203–223.

¹³¹ Вагнер Г. К. Искусство мыслить в камне / Г. К. Вагнер. – М.: Наука, 1990. – С. 20–21.

Всесвіту, однак цей образ вимальовується сам собою. Важливе також повідомлення Прокопія про те, що глядачі не можуть збагнути такого мистецтва й полишають храм приголомшені. Разом з тим Прокопій наголошує на провідній ролі в побудові храму імператора, який приймав конструктивні рішення, керуючись настановами Всевишнього. (рис. 3).

У поетичному описі Павла Силенціарія «Екфразіс храму Святої Софії» (563 р.)¹³² образне тлумачення храму дано в дусі «всесвітньо об'єднуючої місії другого Риму», де сам храм порівнюється з грандіозним маляком. Маючи розміри 77×71,7 м, висоту 55,6 м, діаметр бані – 31,5 м, вміщуючи десятки тисяч людей, Софія Константинопольська стала «восьмим чудом світу»

Характерним прикладом перенесення сакрального простору у реаліях Давньої Русі є, насамперед, спорудження першого храму – Десятинної церкви у Києві. Раніше ми вже висловлювали з цього приводу припущення стосовно парадигмальної поведінки князя Володимира, що наслідував вчинок Кирила-Константина Філософа в Криму, пов'язаний з обретінням, перенесенням мощей св. Климента та будівництвом відповідного храму у Римі¹³³. З цими діями співвідносяться ієротопастія Десятинної церкви Богородиці у Києві, хоча й архітектурний дискурс церкви донині не завершено, бо іконографічний образ храмової споруди остаточно не відтворено. Можна погодитись із Ш. Шукуровим, який стверджує: «Форма... не стільки вміщує в собі смисли, скільки породжує їх»¹³⁴. Тим не менш, з огляду на події, що супроводжували історію

¹³² Фрейберг Л. А. Византийская поэзия IV-X вв. и античные традиции / Л. А. Фрейберг // Византийская литература / отв. ред. Аверинцев С. С. – М.: Наука, 1974. – С. 53–58.

¹³³ Демчук Р. В. Храм Софії у символічному просторі Русі-України / Р. В. Демчук. – К.: ВД «Києво-Могилянська академія», 2008. – С. 45–48.

¹³⁴ Шукуров Ш. Образ Храма... – С. 305.

споруди, можна наголосити на її важливій функції – храму-релікварія. Сакральний локус (святий або його реліквія) є буквальною підвалиною для формування храмового тіла із зумовленим видовим топосом. Історія Десятинної церкви напряду пов'язана з перенесенням із Корсуня (Херсонеса/Херсона) мощей святого Климента, IV Папи Римського (включаючи ап. Петра), що був засланий у 94 р. н. е. до Криму імператором Траяном за поширення християнства. Як відомо із відповідного «Життя», Климент щодня хрестив 500 мучеників, за його патронатом або ініціативою побудовано 75 церков. За таку діяльність посланці імператора прив'язали його до якоря і втопили у морі (разом з учнем Фівом). Схоже, Володимир наслідував християнський подвиг Кирила-Константина, який віднайшов мощі закатованого в Херсонесі (на рубежі I–II ст.) IV Папи Римського, вивіз частину до Рима, де було спеціально побудовано храм-релікварій, у якому й поховано Кирила у 869 р. Володимир вчинив так само, переправивши частину мощей Климента з Корсуня до Києва, побудувавши храм із вираженою функцією релікварія (куди ним було перенесено мощі княгині Ольги із Вишгорода у 1007/1008 рр.), де і сам був похований 1015 р. У VII книзі «Хроніки» німецького єпископа Тітмара Мерзебурзького, написаній не пізніше 1018 р., зазначено: «...коли вже дійшов (Володимир – Р. Д.) похилого віку і після тривалого володіння помер, поховали його у великому місті Києві, в церкві мученика Христового і папи Климента (Богородиці Десятинної – Р. Д.), біля згадуваної жінки своєї, а саркофаги їх стоять посередині храму»¹³⁵, отже, храм був відомий за кількома назвами, у тому

¹³⁵ Цит. за: Лецієвич Л. Київ у переказах центральноевропейських літописців XI і першої половини XII ст. / Л. Лецієвич // Історія Русі-України (історико-археологічний збірник). – К.: Вид. Інституту археології НАНУ, 1998. – С. 167.

числі й як храм Великомученика Климента. Храм, побудований на такій реліквії, подібний до архітектурного втілення ікони, де відбувається специфічна пролонгація активної присутності тіла (тим паче голови) святого, що й демонструє «Слово на оновлення Десятинної церкви»¹³⁶, у якому постулюється ідея опікування Климентом Руською землею, із чого випливає ідея обраності країни та незалежності (дистанціювання як від Рима, так і від Константинополя) її церкви. Саме наявність у Києві «глави» святого стала вагомим аргументом чернігівського єпископа Онупрія в підтримці спроби унезалежити давньоруську церкву через поставлення митрополитом Климента Смолятича в 1147 р. На Русі культ Климента дістав власну інтерпретацію з фіксованою датою 30 січня (зазначеною вже у святцях Остромирова Євангелія – 1056/1057 рр.) – перенесення мощей святого з Корсуня, чому було присвячене спеціальне «Слово» Кирила Філософа, на відміну від ушанування «пам'яті» (дати смерті) 24 та 25 листопада відповідно Західною та Східною церквами¹³⁷. Отже, цей культ поширювався в річищі кирило-мефодіївської традиції та був територіально синкретичним, спрямованим на обґрунтування власної ідентичності. Не тільки міфологічна, а й писемна традиція: «Посемъже прислаша Греци къ Володимеру фылософа Кирила...»¹³⁸ прагнула пов'язати Володимира та Кирила Філософа, ідентифікуючи останнього з тим самим філософом, що спонукав князя обрати православ'я, отже, опосередковано навернув до правильної віри Русь.

¹³⁶ Гладкова О. В. Слово на обновление Десятинной церкви / О. В. Гладкова // Древнерусская литература. Восприятие Запада в XI–XIV вв. – М.: Наследие, 1996. – С. 10–34.

¹³⁷ Кузьмин А. Падение Перуна. Становление Христианства на Руси / А. Кузьмин. – М.: Молодая гвардия, 1988. – С. 62.

¹³⁸ Софийская первая летопись // ПСРЛ. – СПб., 1848. – Т. 4 (VI. Софийские летописи). – С. 115.

Цікаве припущення Н. Нікітенко (на підставі аналізу композиції «світського портрета» князівської родини), що в церемонії освячення Софійського собору родиною Володимира як вмістилище для мощей – т. зв. Єрусалим – було задіяно модель Десятинної церкви, що загалом символізувало хрещення Русі, а саме – новонавернену Русь, котру князь веде до вівтаря Софії Премудрості Божої¹³⁹.

Концепти храму, міста, держави/території з належними народами вкорінені ще в давні архетипи. Тим не менше, у випадку Софії Константинопольської акцентовано вектор «Храм – Держава – Всесвіт», що кореспондує, на нашу думку, ще до античного/світського сприйняття на кшталт «Храм – Поліс – Космос» й у подальшому стане ядром міфологеми «Москва – Третій Рим». Натомість архетип Храму-Града, задекларований у «Об’явленні» Іоанна Богослова, мав свій земний прототип: Єрусалим – Храм Гроба Господня, відтворений у чисельних ремінісценціях, у тому числі й на давньоруському ґрунті, де ієротопія Храму-Града має стійкі конотації з Києвом.

Дійсно образ Священного града – Нового Єрусалима, втілюваний на землі, був предметом особливо глибокої рефлексії на Русі. Хоча в «Слові про Закон і Благодать» Іларіона «новим Єрусалимом» названо Константинополь, як власника перенесеного хреста Розп’яття, проте саме Іларіон формулює концепцію богообраності Руської землі «юже вѣдома и слышима естъ вѣми чѣтырьми концы земли» і виняткової місії новонаверненого руського народу, використовуючи при цьому знамениту метафору з новими бурдюками для молодого вина. Адже людська історія, у розумінні митрополита, розглядається як процес поширення христ-

¹³⁹ Нікітенко Н. Свята Софія Київська: історія в мистецтві / Н. Нікітенко. – К.: Академперіодика, 2003. – С. 189–191.

янства (Благодаті) серед нових народів¹⁴⁰. Це переконання відповідає євангельській традиції, а саме – притчі про «працівників одинадцятої години»: «Отак будуть останні першими, а перші останніми; тому що багато званих, а мало обраних» (Мтв. 20: 6–8, 16). Зумовленість Києва як «священного граду» обумовлена в Андрєсвій легенді спеціальним пророцтвом апостола, що супроводжувалося символічним устанавленням хреста. «Яко на сихъ горахъ возсиятъ благодать Божя, имать град великъ быти, і церкви многи Бог въздвигнути имать. Възнієд на гори сия, благослови я, постави хрестъ»¹⁴¹ (рис. 4). «Слово про Закон і Благодать» саме й свідчить про виконання цього пророцтва: «виждь же градъ величєствомъ сияющъ, виждь цркви цвєтуци, виждь христїанство растуще»¹⁴². В обох випадках стосовно Києва задіяний образ благословенного Града-Храму. Літописець Нестор, всупереч візантійській версії, формулює ідею патронування руського народу («языка») безпосередньо святими апостолами, формуючи інваріант міфу про «обраний народ», виводячи його родовід від «колѣна Афетова»: «Тѣмже и словенску языку учитель естъ Павелъ, от него ж языка и мы есмо русь...»¹⁴³. Розвиваючи поширені міфологеми, Іаков Мніх в «Пам'яті й похвалі князеві Володимирові» заявляє: «Оле чюдо! Яко 2-й Иерусалимъ на земли явился Киевъ и 2-й Моисѣи Володимиръ явился!»¹⁴⁴. Недвозначна нумерація «другий» прямо уподібнює Київ «священному граду», відкидаючи всяке посередництво, тепер уже він «новий» («Оле чюдо!»).

¹⁴⁰ Молдован А. М. «Слово о Законе и Благодати» Иллариона / А. М. Молдован. – К.: Наукова думка, 1984. – С. 78–100.

¹⁴¹ Радзивилловская летопись // ПСРЛ. – Л.: Наука. – Т. 38. – С. 98.

¹⁴² Молдован А. М. Указ. соч. – С. 98.

¹⁴³ Радзивилловская летопись // ПСРЛ. – Л.: Наука. – Т. 38. – С. 19.

¹⁴⁴ Зимин А. А. Память и похвала Иакова Мниха и житие князя Владимира по древнейшему списку / А. А. Зимин // Краткие сообщения института славяноведения АН СССР. – М., 1963. – Вып. 37. – С. 74.

Очевидно, саме із цим співвіднесенням пов'язане зафіксоване в літописах і приписане князеві Олегу визначення Києва як «матері міст», адже саме так у біблійній традиції йменується Єрусалим, «град Бога живого». «Матір'ю міст» називає Єрусалим у своїй «Хроніці» популярний на Русі автор Георгій Амартол¹⁴⁵. Навряд чи Русь благоговіла перед Константинополем, адже вона перманентно воювала з Візантією, яку він уособлював. У військових експедиціях брали участь князі Олег, Ігор, Святослав («славетні предки» в інтерпретації Іларіона), Володимир і сам співучасник оприлюднення «Слова» (як можливої промови Іларіона під час освячення Софійського собору) Ярослав, представлений у поході 1043 р. своїм сином Володимиром. Причому Візантія («Греци лєтивии»), як караючу Божу десницю іноді сприймала саме Русь: «и҆ѣсть се Олег, но святый Дмитрій посланъ на ны отъ Бога»¹⁴⁶. Акцію причетності Русі до «святості» Константинополя через хрещення Ольги, передав Нестор Печерський у жанрі вдалої операції, коли мудра княгиня, «переклюкала» (обдурила за термінологією літописця) візантійського імператора¹⁴⁷. Таким чином, давньорусько-візантійські міжнародні відносини демонструють радше профанний контекст сприйняття Візантії Руссю в X–XII ст.

Медіатором перенесення християнської субстанції – Благодаті, сконцентрованої як у самому акті хрещення очільника Давньоруської держави, так і в християнських артефактах, що супроводжують цей процес (мощах св. Климента й Фіва, іконі Миколая Чудотворця), проголошується, згідно з «Корсунським сказанням», Херсонес-Корсунь, сакральний простір

¹⁴⁵ Горский В. та інші. Давньоруські любомудри / В. Горский та ін. – К.: КМ Академія, 2004. – С. 66.

¹⁴⁶ 1 Лаврентієвская летопись // ПСРЛ. – СПб., 1846. – Т. 1. – С. 12.

¹⁴⁷ Там же... – С. 26.

якого зав'язаний, скоріше, на Єрусалим. Приміром, «Страсті святих священномучеников і єпископів херсонеських» – маніфест християнізації Криму – свідчить про прибуття місіонерів саме звідти¹⁴⁸.

Комунікація Єрусалим – Київ затверджується не тільки в богословській літературі та паломницькій прозі, а й у міфологічній свідомості народу. В апокрифічній «Єрусалимській бесіді», сформованій пізніше (XV–XVI ст.), але на ґрунті давньоруського фольклору, стверджується, що град Єрусалим – всім містам мати, а всім церквам мати – Софія Премудрість Божия. Цар Давид енігматично (через розгадування загадок) проголошує, що буде на Русі град Єрусалим «начальний», а в цьому граді – «соборная и апостольская церковь Премудрости Божия... сиречь Святая Святых»¹⁴⁹. Відомо, що з Єрусалимським храмом контактується Софія Київська, це прямо впливає як зі «Слова про Закон і Благодать» Іларіона, так із літописної статті 1037 р. («Въѣзъ 6545»), де панегірик мудрості у викладі царя Соломона об'єднаний зі звісткою про спорудження Ярославом «великого» християнського граду із Софійським собором і Золотими воротами. На думку дослідників, архітектурний силует Золотих воріт, що поєднував у собі вежу із проїздом та надвратний храм, вирішений у контексті єрусалимської топографії, за аналогією з головним святилищем світу – комплексом Гроба Господня в Єрусалимі¹⁵⁰. Тим самим містобудівна програма Києва планувалася як образ (ікона) Єрусалима.

¹⁴⁸ Історія релігії в Україні. – К.: Прес Україна. – Т. 1. – С. 219.

¹⁴⁹ Повесть града Иерусалима (Иерусалимская беседа) // Памятники старинной русской литературы. – СПб., 1860. – Вып. 2. – С. 307–308.

¹⁵⁰ Никитенко Н. М., Никитенко М. М. Меморіально-сакральна функція київських першохрамів / Н. М. Никитенко, М. М. Никитенко // Культурологічні студії. – К.: KM Academia, 1999. – Вип. 2. – С. 26.

«Поклонение святого града Иерусалима» (1531 р.)¹⁵¹ із 17 церковних споруд, що там на той час збереглися (було 365), згадує про храми Богородиці Одигітрії, Св. Василя, Св. Георгія, архістратиґа Михаїла. Себто сакральний простір Єрусалима контамінується з київським храмовим топосом як алюзія Храму-Града, єдиного сакрального простору, всередині якого втрачається ієрархія конкретних просторових зон. Адже Горній Єрусалим тлумачиться як метафора, символічний образ, а не ілюстрація конкретного тексту. Це місто Храму – скупчення храмів задля здійснення літургії праведників, безперервного тривання богослужіння.

У храмовій свідомості русичів згадувана Десятинна церква Богородиці залишилася «предтечею», аналогічно Скинії, яка передувала Храму. Палладіумом новонаверненої Русі, її здійсненим Храмом, безперечно, виступала Софія Київська. Наступні давньоруські церковні споруди ставали лише спомином про цей храм. Якщо звернутися до ієротопічного проекту Софійського собору, то моделювання його сакрального простору так само вкладається в універсальну формулу ієротопії. Архетип Святої гори репрезентує ідею храму (навіть візуально первісний архітектурний обрис собору нагадує гірське пасмо), на рівні поняття храму, за Ш. Шукуровим, або образом-парадигмою за О. Лідовим, виступає ідея Нового Єрусалима. Проте ми розрізняємо поняття Новий Єрусалим, яке визнаємо універсальним перенесенням сакрального простору в межах християнської культури і пов'язуємо, насамперед, з есхатологією, та Другий Єрусалим, який ми відносимо, скоріше, до політичної теології (термін, актуалізований К. Шміттом) і пов'язуємо зазначену трансформацію з формуванням прото/

¹⁵¹ Поклонение святого града Иерусалима 1531 г. Издание императорского общества истории и древностей российских при Московском университете. – М., 1911. – С. 63–64.

національної ідентичності. Невипадково термін «другий», який апріорі виключає будь-яке посередництво, з'являється в текстових пам'ятках в періоди обстоювання Києвом власної ідентичності: дистанціювання або від Візантії – другого Риму (Іаков Мніх), або від уніатів, орієнтованих на Рим (Захарія Копистенський), або від Москви – Третього Риму (Іван Мазепа). Проте тут слід зазначити, що опозиція Другого Єрусалима – Києва Другому Риму – Константинополю або Третьому Риму – Москві в той же час виступає протиставленням ідеї Священства (*Sacerdotium*) ідеї Царства (*Imperium*), що завжди гарно вписується в наявні політичні реалії, як-то намір Києва запобігти чужоземним імперським амбіціям.

В ієротопічному проекті Софії Київської XI ст. йдеться про нашарування цих двох понять – Нового Єрусалима та Другого Єрусалима, адже хрещення Русі Володимиром і було новою політикою князя, що не могло не позначитися на ієротопічному задумі храму. Давньоруська сакральна матриця Софійського собору ґрунтувалася на програмі розписів головного вітара з ключовим посвятним написом, де йдеться про Горній Єрусалим (Пс. 45:6), монументальною фігурою Марії Оранти та композицією «Євхаристія». Тут можна погодитися з С. Аверінцевим, котрий визначив провідну ієротопічну ідею давньої Софії як трансляцію святості концентричними колами: «Храм – Град – Держава»¹⁵².

Проте найперша декларація цієї онтологемии вміщена в літописі у контексті вже згадуваної статті («Въ лѣто 6545»), де йдеться про спорудження Софії, розбудову «града» та християнізацію держави. Але це лише

¹⁵² Аверинцев С. С. К уяснению смысла надписи над конхой центральной апсиды Софии Киевской / С. С. Аверинцев // Софія-Логос. Словник / упор. К. Сігов. – К.: Дух і Літера, 1999. – С. 214–243.

підсумкова частина літописної статті, яка починається з панегірика мудрості в інтерпретації царя Соломона «Мудрость бо велика есть, якоже и Соломонъ хвала е глаголанне: азъ премудрость вселихъ, свѣтъ, разумъ и смыслъ, азъ призвахъ страхъ Господень; мои свѣти, моя мудрость, мое утверженье, моя крѣпость; мною цареви царствуютъ, а силнии пишутъ правду, мною велможи величаются и мучители держать землю; азъ любящая мя люблю, ищущи мене обряцють благодать...»¹⁵³.

Отже, образ-ілюстрація храму як архітектурної форми розкриває ідею ієрофанії Софії; храм Софії – це «лик» (prosopon) Софії. Як «матеріалізовану духовну реальність Софії Премудрості» тлумачить архітектурну форму собору і Н. Нікітенко¹⁵⁴. Варто зазначити, що Софія тоді ще не була персоніфікована, хоча іпостазування Премудрості розпочалося саме у давньоруському періоді, найперша її ікона з'явилася вже в Софії Новгородській¹⁵⁵. Надалі російська іконографія, на відміну від української, поступово надавала Премудрості – дієвому атрибуту Бога (такому ж самому, як і Любов) – сутнісну автономію. Тут треба нагадати, що становлення софіології як філософеми (богословсько-філософської думки) в річищі східнохристиянського дискурсу розпочинається ще з доби Київської Русі від Климента Смолятича. Проте Софія Київська – храм досі не задіяна в софіологічній рефлексії, хоча саме тут, на відміну від візантійської традиції, розпочалася візуальна контамінація Софії з Богородицею, що загалом вперше втілювалося в постаті Оранти, котра домінує у інтер'єрі собору. Монументальна, шестиметрова фігура Богородиці з піднятими

¹⁵³ Лаврентиевская летопись // ПСРЛ. – СПб., 1846. – Т. 1. – С. 66.

¹⁵⁴ Нікітенко Н. Н. Русь и Византия в монументальном комплексе Софии Киевской. Историческая проблематика / Н. Н. Нікітенко. – К.: Вид. ІУАД НАНУ, 1999. – С. 188.

¹⁵⁵ Флоренский П. А. Столп и утверждение истины / П. А. Флоренский. – М.: Правда, 1990. – Т. 1. – Кн. 1. – С. 371.

догори руками (а не традиційно зосереджена на немовляті), виступає як Софія, гіпостазована у тварному світі (рис. 5) Тут явно актуалізовано космологічне (притаманне також і Софії) значення Богоматері, задеклароване, зокрема в «Акафісті Богородиці – Незборимій Восводі», де вона позиціонується як «Височина, нероз'яснима людському розуму», «Мудрості Божої Святиня», «святого Таїна», «Лествиця небесна». Не випадково реалізацією софійності переважно був космос як органічна єдність ідеї та матерії. Богородиця, що досягла найвищого ступеня обоження в тварному світі, стала сполучною ланкою між трансцендентним та іманентним – «Ланцюгом всепрекрасним, що сполучає небо землі»¹⁵⁶. Тілесно вознесена на небо по Успінню, Богоматір поєднала два світи й посилає з високості сяйво Благодаті, освячуючи всю земну юдоль. Давньоруське християнство було, насамперед, візуальним текстом, де іконологія випереджала богослов'я. Світ, що розгортався навколо храму Софії, став його логічним продовженням – «країною Софії», тому що в середньовічній свідомості неможливо було провести межу, що відокремлює Софію-храм від тієї, кому цей храм було присвячено. Образ буття так точно й повно увібрав у себе це буття, що став невіддільним від нього. Софійна дійсність храму розкривала софійну дійсність світу.

Візуально вихід Софійського храму назовні було позначено рясним фресковим оздобленням на його фасадах, як це доведено на підставі натурних досліджень пам'ятки. Під шаром настінного тиньку були виявлені залишки численних фрескових зображень: шестикінецьні й чотирикінецьні хрести, розквітлі хрести, хрести в орнаментах та медальйонах, фрагменти

¹⁵⁶ Из Акафиста ко Пресвятой Богородице (VI-VII вв.) // Многоценная жемчужина / пер с сир. и греч. С. С. Аверинцева. – К.: Дух і Літера, 2003. – С. 150-151.

орнаментів, «сасанідські пальметки» тощо. Написи-графіті, знайдені на фрескових зображеннях, дають змогу датувати останні приблизно часом побудови собору. Павло Алепський з почту антіохійського патріарха Макарія, що відвідав Київ у середині XVII ст., описав зображення святих у настінних нішах фасадів, а Абрагам ван Вестрефельд, художник з почту гетьмана Януша Радзивілла, у той самий час їх замалював¹⁵⁷. Таким чином, Софія-храм, що символічно поширювалася за межі екстер'єру, продукувала власну «хору».

Зрозуміло, що ієротопія барокового періоду мала б ґрунтуватися на іншій сакральній матриці інтер'єру, ніж за давньоруських часів, тим паче, що весь головний вівтар з фігурою Оранти був повністю закритий іконостасом 1747 р. Автор «Короткого опису Софійського собору і монастиря» (1825 р.) вже прямо наголошує на співвіднесенні образів Софії та Богоматері¹⁵⁸, рівно як і усталена традиція відзначати храмове свято собору в день Різдва Богородиці¹⁵⁹. Отже, ушанування Софії вже набуло явних маріологічних ознак. Раніше ми визначили бароковий ієротопічний проект Софійського собору, що, правда, ще не вживаючи відповідну «ієротопічну» термінологію, як-от перегук та віддзеркалення – перформативність змістів Храмової ікони головного іконостасу (рис. 6) та живописного сюжету «Богоматір у Славі» в зеніті

¹⁵⁷ Топкая И. Ф. Наружные росписи Софии Киевской / И. Ф. Топкая // София Киевская. Материалы исследований / отв. ред. Ю. А. Нельговский. – К.: Будівельник, 1973. – С. 50–55.

¹⁵⁸ Краткое описание Киево-Софиевского собора и монастыря. – К.: Типогр. Киево-Печерской Лавры, 1825. – С. 4.

¹⁵⁹ Митрополит Євгеній Болховітінов. Вибрані праці з історії Києва / Митрополит Євгеній Болховітінов. – К.: Либідь-ІСА, 1995. – С. 48, посилання №18; Флоренский П. А. София / П. А. Флоренский // Богословский вестник. – 1911. – №7. – С. 610; Лебединцев П. Г. Киево-Софийский собор / Лебединцев П. Г. – К., 1890. – С. 18.

склепіння Західних хорів (рис. 7). Від початку олійне зображення на хорах супроводжував напис «О тебе радується, благодатная, всякая тварь, Ангельский собор и человеческий родъ», що донині не зберігся, але відомий за «Коротким описом»¹⁶⁰. Отже, зазначений богородичний сюжет разом із належними до нього зображеннями пророків та праотців становить композицію «Тобою радіє» («О тебе радується»), аналогічно до відповідного сюжету, розробленого в іконографії. Перебування в просторі Софії Київської перетворювалося на містеріальне дійство, живу ікону «Тобою радіє», куди були включені реальні люди як «человеческий родъ», що повністю узгоджується із зазначеною перформативністю сакрального просторового образу та обов'язковою участю віруючих у його повноцінному функціонуванні. Саме тіло храму Софії з орнаментальними мотивами «райського саду»¹⁶¹ на баштових склепіннях і хрещатих стовпах було відповідною декорацією, яка сприяла архітектурній реконструкції зазначеного іконографічного сюжету. Намір відтворити у пластичних формах ікону-концепцію сакрального простору відображував один із фундаментальних принципів східнохристиянського мислення. Задекларована у цьому випадку теологема: «Софія – Марія – Церква (Вселенський храм)» актуалізована в Храмівій іконі Софії Київської з яскраво позначеним софійно-богородичним аспектом як перетворення тварного світу на Дім Божої Премудрості, його спасіння та обоження, через єство Богородиці¹⁶². Тут наголошено на есхатологічному та естетичному її аспекті як Краси, що рятує світ, котрий є творінням Бога, а творчості Бога немає кінця. Завдяки деклара-

¹⁶⁰ Краткое описание Киево-Софийского собора и монастыря. – К.: Типогр. Киево-Печерской Лавры, 1825. – С. 56–57.

¹⁶¹ Демчук Р. Д. Храм Софії... – С. 104.

¹⁶² Демчук Р. Д. Там само... – С. 143–145.

ції єдності Софії, Марії і світу, можна припустити, що Софія, явлена в Біблії напередодні свіотворення, набуває особистісного буття в Марії і Церкві. Якщо на початку, у космологічному сенсі, Софію можна було б визначити як ейдос (ідею) тварного світу (в його історичному розвитку) у задумі Бога, то наприкінці, в есхатологічній реалізації, Софія може виступати як вже оновлений Благодаттю світ, розумний космос як Логос Бога. Одухотворене «ософіювання» світу не вкладається в межі історії, сама історія завершується есхатологією. У найвищому, тварно-кінцевому вираженні софійність світу являється в Лику Богородиці, що так яскраво позначено у сакральному мистецтві, зокрема в сюжеті «Тобою радіє» (рис. 8), де оновлена після колізії Апокаліпсису світобудова представлена у вигляді Храму в сенсі здійсненого світу як Дому Премудрості Божої, що заздалегідь був окреслений кругом по верхні безодні (Пр. 8:27).

Дещо інше ставлення до християнської символіки храму продемонструвала російська свідомість, пов'язана, насамперед, з утилітарною ідеологією розбудови держави. Зокрема, завоювання Іоаном Грозним Казані (1552 р.) та Астрахані (1554 р.) – неслов'янських та нехристиянських територій, тим не менш, було вмотивовано як «збирання руських земель», що стало першим кроком на шляху творення імперії. Ідею такого грандіозного масштабу треба було візуально позначити та освятити, що спонукало Іоана Грозного побудувати пам'ятник-храм на честь перемоги, який увібрав у себе, у тому числі, й східні мотиви. Аналогічно вчинив Мехмед II Фатіх після загарбання Константинополя у 1453 р., трансформувавши храм Софії в мечеть Айя-Софію. Адже в певному відношенні архітектура – це квінтесенція епохи, вона є закріпленням часу доби в просторі, перевтілює мінливе

у вічне¹⁶³, що завжди суголосно імперським амбіціям, зорієнтованим на міфологему «вічності імперії». Варто поряд із символічними та естетичними аспектами архітектури наголосити на ще одному – інформаційному¹⁶⁴. Відомо, що 90% поточної інформації сприймається зоровою системою людини. Наприклад, експериментально доведено, що основну інформацію при спогляданні архітектурної споруди несе на собі контур чи-то силует об'єкта. У випадку витворів архітектури концепти «сприйняття» та «осмислення» є практично невід'ємними. Належну трансляцію ідеї подоланого ісламу забезпечив, як ми вважаємо, образ славнозвісного собору Покрови (Василія Блаженного) 1556–1559 рр. Одразу впадає в очі еклектизм споруди собору, який не має прототипів у попередній традиції «московського» зодчества. Дослідники (М. Худяков Н. Мехтієв, Н. Халіт та інші) вважають, що архітектрне рішення собору є алюзією на головну мечеть Казані – Кул-Шаріф (XVI ст.), що підтверджує кооптація тюрко-ісламських архітектурних елементів, характерних саме для цієї мечеті, в образ змурованого православного храму Василія Блаженного¹⁶⁵ (рис. 9). До споруди, схожої на зразки Османського зодчества XVI ст., було додано центральне шатро, що й надало їй вигляду православного храму як предтечі пластичного втілення міфологеми «Москва – Третій Рим». З цього приводу варто зазначити, що у Московії титул «цар» здавна застосовувався до двох правите-

¹⁶³ Мастера архитектуры об архитектуре: зарубежная архитектура, конец XIX – XX в. / общ. ред. А. Иконникова. – М.: Искусство, 1972. – С. 456.

¹⁶⁴ Страуманис И. А. Информационно-эмоциональный потенциал архитектуры / И. А. Страуманис. – М.: Стройиздат, 1978. – 119 с.

¹⁶⁵ Панченко А. М., Успенский Б. А. Иван Грозный и Петр Великий: концепция первого монарха / А. М. Панченко, Б. А. Успенский // ТОДРЛ. – Л.: Наука, 1983. – Т. 37. – С. 63.

лів – візантійського імператора і хана Золотої Орди. Так само царями могли називатися його наступники: хан казанський, хан астраханський і хан кримський. Турецький султан, узурпатор влади візантійського василевса та його фактичний спадкоємець так само мав право на цей титул. А. Тойнбі зазначає, що архітектура османського режиму «з раболіпною архайчною точністю» повторює обриси Святої Софії¹⁶⁶. Московський володар, перебравши на себе землі Золотої Орди, відчував історичне правонаступництво від неї, підважуючи тим самим свій царський титул, що й обумовило синкретизацію стилів культових споруд. Дійсно, у державному будівництві Іоан Грозний спирався, радше, на азійську модель управління, хоча у релігійно-церемоніальному аспекті (як «останній» прихисток православ'я), безумовно, наслідував Візантію – Другий Рим. Власне міфологему «Москва – Третій Рим» було візуально позначено через архітектурний образ Кремля-Капітолія з центральним Успенським собором.

Пізніше розвинуті міфологеми обумовлювали топографію нових архітектурних проєктів і міст. Зокрема, у 1666–1667 рр. у Москві було скликано Великий Собор, де головували Александрійський та Антиохійський патріархи. На соборі з претензіями до московського патріарха Нікона виступили як самі його організатори – вищі церковні ієрархи, так і їхні затяті опоненти – старовіри. Як уже було зазначено, підтримавши реформи Нікона, собор засудив самого російського патріарха. Звинуватили Нікона в будівництві Воскресенського монастиря під Москвою, офіційно іменованого Новим Єрусалимом, здійсненого як ієротопічний проєкт Горнього Єрусалима на землі. Критика Нікона на Великому соборі йшла за двома напрямками, по-перше, незаконне зазіхання

¹⁶⁶ Тойнбі А. Дж. Знач. праця. – С. 492.

на чин патріарха Єрусалимського; по-друге, буквالیстичний підхід до ідеї перенесення сакрального простору як його максимально точне відтворення (що походить від різного розуміння ідеї співвідношення образу та першообразу). Іншими були причини, які спонукали старовірів негативно оцінювати саму ідею побудови Нового Єрусалима в реальному просторі, на землі, що вони тлумачили як свідчення приходу Антихриста у подобі «нечестивого патріарха». Таку ідею (відому з допитів старовірів у 1666 р.) висунув соловецький старець Іоаким разом із числовим тлумаченнями імені Нікона та, начебто, його бажанням стати «Папою», тобто, не просто очолити Церкву, а перебрати світське й духовне володарювання, що частково відповідало дійсності. Проте саме побудова Нового Єрусалима стала вирішальним аргументом в теорії «Нікон-Антихрист». За «Одкровенням» Іоана Богослова, Антихрист претендує на землі відігравати роль Ісуса Христа. В цьому аспекті прагнення Нікона вибудувати аналогію між Єрусалимом та Москвою як «іконою» Єрусалима, між гробом першого царя-священника Мельхиседека (ІМ. 14:18–20) та своїм майбутнім гробом, що планувався у монастирі, отже між Христом і собою була адекватно сприйнята людьми пізньосередньовічної традиції, гарно обізнаними з теорією «Христа як священника по чину Мельхиседека». Проте Нікон вважав свій задум вкрай благочестивим у ракурсі символічного розуміння ним ролі патріарха як «наступництва Христа» главою церкви (аналогічно до Папи Римського), що було, скоріше, католицькою інтерпретацією з огляду на наявність «прозахідного» лобі в оточенні патріарха. Адже фактично саме він, а не Петро I розпочав «вестернізацію» Росії. Старовіри розглядали проект Нікона у річищі догматично православної традиції, що призвело до його заперечення. Ще Максим Грек виступав проти співвіднесен-

ня Москви, як і будь-якого топографічно схожого або політично значущого міста з Новим Єрусалимом. Так само заперечувався факт «священства» Христа, навіть мала місце сесь «мельхіседекіанство».

У видінні соловецького інока Іпатія (1667 р.) Господь, явлений у «світловій хмарі», нарікає Новим Єрусалимом старовірний Соловецький монастир, що стоїть «акі стовп кам'яний посеред моря і зло не пристане до нього». Це було не буквальним повторенням Палестинського міста (навіть без офіційного найменування), а побудовою царства вірних. Таким чином, старовіри, засуджуючи намір Нікона втілити новий Єрусалим на російській землі у якості фізичної моделі, дійшли до побудови власного Єрусалима – Соловецького монастиря на острові посеред Білого моря, згідно з обітницею Господа: «а за их страдание и терпение помилую их, и монастир сей имени Моего ради святого и нареку его Новый Иерусалим»¹⁶⁷. Єрусалим, за переконанням, тимчасово здатний проявитися як реальне місце – край істино віруючих – Храм-Град. Він не є штучний, а освячений мучеництвом, вивіщується «акі камінний стовп», що відмежувався від злочинної держави. За свідченням «Історії Виговської пустелі», деякі старці після придушення владою соловецького повстання 1667-1676 рр. переселились в напівлегендарне Біловодсьє. Нова обитель у народній традиції отримала назву Нові Соловки або Новий Єрусалим, що засвідчує тотожність їх сприйняття¹⁶⁸. Аналогічно тлумачили поняття Церкви перші християни, так само як і представники радикальних течій середньо-

¹⁶⁷ Чумичова О. В. Повесть о видении инок Ипатия и настроения в Соловецком монастыре накануне восстания 1667-1676 г.г. / О. В. Чумичова // ТОДРЛ. – СПб., 1992. – №47. – С. 290.

¹⁶⁸ Чумичова О. В. Соловецкий монастырь как старообрядческая альтернатива Новому Иерусалиму Патриарха Никона // Новые Иерусалимы. Иеротопия и иконография сакральных пространств / сост. А. М. Лидов. – М.: Индрик, 2009. – С. 833.

віччя у річищі концепції Бл. Августина «Про град Божий»: священний град – це спільнота віруючих, де перебувають вони, там і Єрусалим. Отже, трансляція сакрального простору здійснюється не за рахунок ізоморфного уподібнення, а духовного зв'язку між архетипом та його земним проявом. Саму ідею візуального відтворення святинь Палестини розкольник категорично засуджували. Розбіжності між Ніконом і старовірами стосувалися не тільки царини ідеології, а й питань християнської естетики. Традиціоналісти, що відкидали багатоголосся у церковному співі, новації у нотному письмі та живописному каноні, так само не сприймали еклектику Нового Єрусалима Нікона з його мистецьким стилем європейського бароко. Ніконівському архітектурному проекту Нового Єрусалима старовіри почали протиставляти свій «невидимий град» як проект опозиційний.

У подальшому, на ґрунті наведених міфологічних уявлень, моделюється ісротопія легендарного града Кітежа¹⁶⁹. Незважаючи на позиціоновану стародавність легенди, остаточно «кітежський культ» було сформовано не раніше XVIII ст. у «Книжці глаголемой Летописец», що передає «реальну» історію заснування міста князем Георгієм¹⁷⁰. Привнесення старовірної аргументації до міфологічного сюжету обумовило «новоєрусалимський» субстрат і переорієнтувало давню легенду на апокаліптичний кшталт. Легендарний Кітеж набув потаємного змісту райського топосу, де можна врятуватися від Антихриста, що було актуальним, й здобути істинну

¹⁶⁹ За часів монголо-татарської навали Кітеж занурився на дно озера Білояр, аби вберегтися від ворогів. У такому стані він перебуватиме до другого пришествя Христа. Лише праведники здатні розгледіти його контури, побачити на поверхні води відблиск золотих бань кітежських церков та розчути їхній дзвін.

¹⁷⁰ Комарович В. Л. Китежская легенда. Опыт изучения местных легенд / В. Л. Комарович. – М.: Изд. АН СССР, 1934. – С. 174–177.

віру. На відміну від незламно-міцного Нового Єрусалима Нікона, побудованого з каменю, отже матеріального та земного, старовірний «град» був аргіогі містично-недосяжний, лише мерехтінням позначений крізь водну першооснову буття. Якщо проект Нікона становив амбіційну/великодержавну заявку долученості до «Священної історії», інтеграцію до Вселенського православ'я, пов'язану із виходом Московії на міжнародну арену, то старовірський проект був, рапше, російською/національною інтерпретацією спасенного Нового Єрусалима з «Одкровення» Іоана Богослова, типовим ієротопічним проектом. Саме це засвідчують стійки альянзи Кітежа у подальшій російській свідомості, як це підмітила К. Бланк¹⁷¹. Ієротопічний підхід може бути вжитий не лише під час дослідженні сакрального середовища храмів, міст або ландшафтів, але й для вивчення просторової образності у малих формах мистецтва і писемних текстах, що зокрема засвідчують оформлення рукописних фронтисписів у вигляді урочистих врат до сакрального простору книги, оздоблення їх іконами Небесного Храму-Града тощо¹⁷².

Наступна трансформація «кітежського культу» пов'язана із реакцією на ще більш масштабніший імперський проект – будівництво Санкт-Петербурга на «берегу пустинних волн» (О. Пупкін. «Медный всадник»). Ієротопія Петербурга – міста-Парадиза, побудованого Деміургом-Петром, зовнішньо кореспондує до геометричних конструкцій апокаліптичного Храму-Града з очікуваного майбутнього. Проте у подальшому в інтерпретації цього міста починає домінувати

¹⁷¹ Бланк К. Иеротопия сокровенного града: невидимый Китеж, никоновский Новый Иерусалим и петровский Парадиз // Новые Иерусалимы. Иеротопия и иконография сакральных пространств / К. Бланк / сост. А. М. Лидов. – М.: Индрик, 2009. – С. 837–849.

¹⁷² Лидов А. М. Создание сакральных пространств... – С. 28.

його темний бік нетрів, влучно описаний М. Гоголем, Ф. Достоевським, В. Крестовським. На такому літературному тлі знову «виринає» образ Кітежа. Обидва міста позбавлені міцного підґрунтя – матеріальний Петербург, побудований на болотяній («брудній») воді, «прозахідний» і несправедливий, та духовний Кітеж, занурений у прозору/ («чисту») воду озера Світлояр, праведний символ допетровської Русі.

Апокаліптичні передчуття, посилені катастрофою «руського міра», напередодні революційних зрушень 1917 р. активізували пошуки спасенного Нового Граду, як про це слушно зауважив М. Бердяєв: «В России, в душе народной, есть какое-то бесконечное искание, искание невидимого града Китежа, незримого дома»¹⁷³. Проте остаточний вирок цим пошукам втраченого православного Раю, як ми вважаємо, вигнали поети «Срібного віку», зокрема М. Волошин:

*Святая Русь покрыта Русью грешной,
И нет в тот град путей,
Куда зовет призывный и нездешний
Подводный блавест церквей.*

(М. Волошин. «Китеж». 1919 р.)¹⁷⁴.

Відомий співець «ізьбяного раю» М. Ключев так само відчув занепад російського містичного града, подоланого індустріальною цивілізацією:

*В Светлояр изрыгает завод
Доменную отрыжку – шлаки...
Светляком, за годиною год,
Будет теплится Русь во мраке.*

(Н. Ключев. «Русь-Китеж». 1918 р.)¹⁷⁵.

¹⁷³ Бердяев Н. Душа России / Н. Бердяев // Русская идея: антология / сост. М. А. Маслин. – М.: Республика, 1992. – С. 303.

¹⁷⁴ Волошин М. А. «Средоточье всех путей...»: Стихотворения и поэмы. Проза. Критика. Дневники / М. А. Волошин. – М.: Московский рабочий, 1989. – С. 91.

¹⁷⁵ Ключев Н. А. Стихотворения; Поэмы / Ключев Н. А. – М.: Художественная литература, 1991. – С. 182.

І вже наостанок неземний Кітеж вбудовується символістами в один синтагматичний ряд із будівничим «комуністичного Раю» – В. І. Леніним:

*Китеж, Тайна, Финифтяный рай,
И меж них ураганное слово
Ленин: кедрово-таежный май.*

(М. Ключев. «Я – посол от
медведя...», з поетичного
циклу «Ленин» 1918/1919 рр.)¹⁷⁶.

Неочікувано Кітеж-град – есхатологічний символ незримі Святиї Русі, трансформований у національний образ світу, співпав із символом викованої у горнилі революції нової Росії, що так і не спромоглася до тепер загасити роздмуханий нею «мировой пожар»¹⁷⁷.

¹⁷⁶ Ключев Н. А. Сердце Единорога: Стихотворения и поэмы / Ключев Н. А. – СПб.: РХГИ, 1999. – С. 407.

¹⁷⁷ У поемі А. Блока «Двенадцать» (1920 р.) простежується аналогічний мотив синкретизації російського православ'я із соціалістичною революцією.

Розділ 4.

Храмова свідомість та організація мнемотопів міського ландшафту

«Вказавши на храм, ми здалека вказали і на світ», – зазначив М. Гайдеггер¹⁷⁸. В усвідомленні носіїв православної релігійно-культурної традиції, храмові належить ключова позиція «мезокосму» в комунікації «мікрокосм» (людина) – «макрокосм» (Універсум). У православній традиції теологією та естетикою храму впритул займався П. Флоренський. Хоча О. Лідов, наголошуючи на глибині та оригінальності праці мислителя «Храмовое действо как синтез искусств»¹⁷⁹, зауважує, що ієротопічний задум неможливо повноцінно описати як просте поєднання різноманітних форм художньої творчості, користуючись при цьому модерновим терміном «синтез мистецтв» поза постановки проблеми сотворення сакрального простору¹⁸⁰. У контексті ієротопії простір не може бути редукований до нехай надскладного синтезу артефактів, оскільки має іншу структуруючу матрицю.

Ієротоія, насамперед, обумовлена храмовою свідомістю. Наскрізне поняття храмової свідомості вів Ш. Шукуров для характеристики ймовірної логіки

¹⁷⁸ Хайдеггер М. Творение и истина / М. Хайдеггер // Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет. – М.: Гнозис, 1993. – С. 77.

¹⁷⁹ Флоренский П. А. Храмовое действо как синтез искусств / П. А. Флоренский // Иконостас. Избранные труды по искусству. – СПб.: Мифрил, Русская книга, 1993. – С. 285–305.

¹⁸⁰ Лидов А. М. Создание сакральных пространств... – С. 12–15.

топологічного розгортання реалій, тем, мотивів, обставин місця, часу та дії, що стосуються до Храму як епістемі духовної й художньої культури релігій авраамічного кола¹⁸¹. Храмова свідомість іманентно зберігає в непохитності саму логіку топологічного розгортання, принципи топологічного співвіднесення форм і змістів та створює передумови мислення в межах цієї логіки. Також храмова свідомість, що охоплює всю царину уявлень про образ храму, невідворотно втягується в кордони еволюціонуючої топіки. Це означає, що типові ознаки храмової свідомості можна знайти далеко за межами храму як належність до ідеї храму по суті, наприклад оформлення титульних сторінок рукописів у вигляді храмових врат, скриньок для зберігання реліквій, кадильних або чорнильних у вигляді храмових склепін/споруд тощо. Отже храмова свідомість є певним образом та інтенцією думки.

Яскравими прикладами реалізації храмової свідомості, на нашу думку, є ієротопія «пам'ятних місць» – мнемотопів¹⁸². П. Нора, який на прикладі Франції надав вичерпну характеристику мнемонотів, наголосив, що «місця пам'яті» – гранична форма існування комеморативної свідомості у історичному процесі – є не тим, про що згадують, а тим, де пам'ять працює¹⁸³. Ідентифікаційна функція колективної пам'яті втілюється у прагненні сучасного суспільства презентувати минуле у символічних уявленнях та ритуальних формах. Адже правила мнемотехніки не лише визначають пам'ятні місця, а й відбирають ментальні образи

¹⁸¹ Шукуров Ш. М. Образ храма. Imago temple / Ш. М. Шукуров. – М.: Прогресс-Традиция, 2002. – С. 18.

¹⁸² Демчук Р. В. Ієротопія та memoriae в архітектурному ландшафті міста / Р. В. Демчук // Наукові записки НаУКМА. – Т. 114. Теорія та історія культури. – К., 2011. – С. 34–41.

¹⁸³ Нора П. Между памятью и историей. Проблематика мест памяти / Нора П.; пер. с фр. Д. Хапаевой; под научн. ред. Н. Копосова // Франция-память. – СПб.: Изд. СПб. ун-та, 1999. – С. 18–50.

речей, які намагаються пригадати і яким колективна пам'ять відводить спеціальні місця¹⁸⁴.

Отож у кожної нації є власна історична пам'ять, позначена мнемотопами, що окреслюють ідентичність кожного народу, хоча й не завжди адекватно науковим реконструкціям або уявленням Іншого.

Пам'ять пов'язана не лише із самою ідентичністю, а й з простором, вона не є чимось умоглядним, адже не може існувати поза людьми, котрі є її носіями. Пам'ятання як явище має втілюватися у просторі й відігравати головне значення у процесі містобудування. Міські локуси, місця пам'яті характеризують місто й, певним чином, пріоритети його мешканців. Таким чином, мнемонічне місце може бути описано як простір, де фізичні властивості та культурні характеристики збігаються з емоційним сприйняттям та функціональними потребами колективу. Організація мнемотопів відбувалася, як правило, в межах логіки храмової свідомості, що породжувало в пострелігійних суспільствах численні храмові симулякри, фальшовані копії, принциповим моментом конструювання яких став, за Ж. Дельозом, елемент «відмінності»¹⁸⁵. М. Єліаде назвав цю властивість «крипторелігійною» поведінкою мирської людини, ґрунтованою на деградації релігійних цінностей та дій. Адже у своєму нездоланному прагненні десакралізувати світ сучасна людина все ще не в змозі остаточно позбутися релігійних інтенцій¹⁸⁶. Загалом відношення до Бога (надчуттєвого особистісного Абсолюта) може бути реалізовано через

¹⁸⁴ Рикер П. Память, история, забвение / П. Рикер; пер. с фр. И. И. Блауберг, И. С. Вдовина и др. – М.: Изд. гуманитарной литературы, 2004. – С. 94.

¹⁸⁵ Делез Ж. Различие и повторение. / Ж. Делез; пер. с франц. Н. Б. Маньковской, Э. П. Юровской. – СПб.: Петрополис, 1998. – 384 с.

¹⁸⁶ Єліаде М. Священне і мирське / М. Єліаде // Мефістофель і андроген / пер. з нім., фр., англ. Г. Кьорян, В. Сахно. – К.: Вид. С. Павличко «Основи», 2001. – С. 13–14.

три світоглядні установки: релігійну (Бог є і це благо), атеїстичну (Бог – фікція та омана), богоборницьку (людина вище за Бога і може його здолати)¹⁸⁷. Свідомо уникаючи розгляду атеїзму як емпірично вивіреного, сцієнтистського «світогляду патологоанатома», варто у нашому дослідженні зупинитися на вірі та богоборництві. У підсумку богоборець ставить Бога не нижче за віруючого, адже, витискуючи уявлення про нього зі свідомості, не може їх позбутися на несвідомому рівні. Бог завжди повертається, як усе репресоване. Хоча у першому варіанті існування Бога є аксіомою, а у другому лише припущенням, саме воно живить конкуренцію з Богом, особливо у людини, наділеної необмеженою владою, яка несвідомо себе з Ним ідентифікує. Безумовно, керманич СРСР Й. Сталін, незважаючи на відповідні декларації, був не атеїстом, а богоборцем, тим паче мав богословську освіту (духовне училище в Горі, духовна семінарія в Тифлісі). Вся його «антирелігійна кампанія» була суцільним богоборництвом (не ігноруванням Бога, а доланням): знищувалися храми, ікони, реліквії, богослужебні книги. До церковнослужителів і віруючих застосовували методи терору.

Вперше на державному рівні терор було використано за часів Іоана Грозного, чії опричники йменувалися «військом Апокаліпсису» (у тогочасному суспільстві були надмірні есхатологічні очікування), отже від початку апологетика державного терору вибудовувалася в межах релігійного дискурсу. У ХІХ ст., коли молоді російські радикали розпочали «точковий» терор проти держави, підпільна група М. Ішу-

¹⁸⁷ Фатенков А. Н. Религиозность, атеизм, богоборчество / А. Н. Фатенков // III Российский культурологический конгресс с международным участием «Креативность в пространстве традиции и инновации» 27–29 октября 2010 г. Тезисы докладов и сообщений / гл. ред. Д. А. Спивак. – СПб.: Эйдос, 2010. – С. 244–245.

тіна отримала назву «Пекло»¹⁸⁸. Статут «Народної розправи» С. Нечаєва, колишнього викладача Закону Божого (великий відсоток радикалів були поповичами), мав назву «Катехизис революціонера»¹⁸⁹. Хоча від початку терористи створили власну, вкрай секулярну субкультуру (її сенс можна охопити терміном «нечаївщина»), романтизований образ терориста як самовідданого тираноборця почав набувати рис християнського мученика. Псевдохристиянська апологетика російського тероризму трансформувалася у відверто сатанинську за часів радянського «червоного терору». Дійсно, не лише з соціальних і політичних шарів, а й із глибинних структур несвідомого здійснюються деструктивні явища, зокрема тероризм, що ґрунтується на загальновідомій тезі «хто не з нами, той проти нас». В. Ленін, зокрема, відкрито пишався Нечаєвим, цим «титаном революції»¹⁹⁰. Напівсхідний деспотизм Й.Сталіна в деяких аспектах реанімував методи Іоана Грозного з його славнозвісною опричниною. Апостасія більшовизму набувала відповідної пластичної візуалізації, зокрема у малих архітектурних формах. Приміром, у м. Свияжску, на світанку радянської влади, місцеві більшовики вирішили встановити до візиту Лева Троцького пам'ятник Люциферу. Проте згодом, після певних міркувань, відхилили фігуру Сатани як несумісного з матеріалістичним світоглядом і

¹⁸⁸ Бачинин В. А. Национальная идея для России. Исторические очерки политической теологии и культурной антропологии / В. А. Бачинин. – СПб.: Алетейя, 2005. – С. 177–180.

¹⁸⁹ Нечаев С. «Катехизис революционера» / С. Нечаев // Революционный радикализм в России. Документальная публикация. ред. Е. Л. Рудницкая. – М.: Археографический центр, 1991. – С. 244–248.

¹⁹⁰ Кулешов С. В., Медушевский А. Н. Россия в системе мировой цивилизации / С. В. Кулешов, А. Н. Медушевский / учеб. пособие под. ред. О. В. Волобуева. – М.: Маркетинг, Русский мир, 2001. – С. 466.

натомість обрали біблійного Каїна. Однак цей персонаж видався історично не вельми обґрунтованим, так з'явився монумент Іуді Іскаріоту – «першому революціонеру» нової ери, котрий повстав проти Ісуса Христа¹⁹¹. Позбавлення прав і свобод громадян, геноцид і терор – саме такі реалії стали маркерами діяльності радянських «богоборців». Ідеологема терору виявилася страхітливим симулякром, фальшованою заміною цивілізованого державного будівництва. Тероризм, який на рубежі ХХ–ХХІ ст. обрала Росія на очах у всього світу як дієвий механізм експансії та упокорення, у тому числі і щодо України, завжди повертатиметься до неї бумерангом. На марксистському ґрунті у російській інтерпретації постав потужний квазірелігійний дискурс: «Марксистський комунізм дає нам сумновідомий приклад сучасної західної філософії, яка за життя одного покоління змінилася до невпізнання, перетворившись на пролетарську релігію, обравши шлях насильства і вирізьбивши свій Новий Єрусалим мечем на рівнинах Росії»¹⁹².

Як зауважує В. Головей, не слід ототожнювати поняття секуляризації і десакралізації. «Секулярний» – це, передусім, відокремлений від церкви і релігії, світський. Феномен сакрального значно ширший, ніж сфера релігійного. Сакральне проявляється скрізь, де виникає граничний інтерес і де, відповідно, окремі явища наділяються абсолютним статусом і посідають найвище місце в ціннісній ієрархії. Вплив секуляризації на царину сакрального є неоднозначним та багатоаспектним. З одного боку, вона сприяла звуженню сфери сакрально-релігійного, а з іншого – становленню й модифікації різноманітних форм секуляризо-

¹⁹¹ Бачинин В. А. Национальная идея для России. Исторические очерки политической теологии и культурной антропологии / В. А. Бачинин. – СПб.: Алетейя, 2005. – С. 21.

¹⁹² Тойнбі А. Дж. Знач. праця. – С. 391.

ваного священного. Секуляризація соціокультурного простору не призвела до цілковитого зникнення сакрального виміру, а лише до його трансформації в інших системах ціннісно-світоглядних координат (світський гуманізм, ліберальні цінності, націоналістичні й тоталітарні ідеології тощо)¹⁹³.

У цьому контексті варто зазначити, що хоча засновник теорії ієротопії О. Лідов обмежив принцип сотворення іконічного простору сферою релігійного, він змушений був визнати: «Прикметно, що візантійські “просторові ікони”, настільки незвичайні у новосвропейському контексті, знаходять типологічну паралель у новітньому мистецтві перформансів і мультимедійних інсталяцій, котрі історично і змістовно не мають нічого спільного з візантійською традицією. Однак базовий принцип, коли єдиного джерела зображення немає, а образ створюється у просторі внаслідок дії багатьох динамічно мінливих форм, роблять їх типологічно спорідненими. Вкрай важливою є роль глядача, котрий бере активну участь у перетворенні сакрального простору»¹⁹⁴.

Таким чином, доречно вести мову про пострелігійну ієротопію сучасності. Нехай це буде ієротопія без ієрофінії – фактично «квазіієротопія», проте формально та архетипово сотворення «сакральних просторів» всеодно відбуватиметься за ієротопічним алгоритмом. Хоча ми мусими визнати, що у симулятивних формах релігійної практики, позбавленої духовно-морального змісту, неможливо досягти основної мети культової діяльності – підтримувати сутнісний

¹⁹³ Головей В. Ю. Метаморфози сакрального в контексті сучасної культури / В. Ю. Головей // Культурні трансформації в синхронії та діахронії: теорія і практика. Тези доповідей міжнародної наукової конференції 24–28 вересня, Київ, НаУКМА. – К.: Стародавній світ, 2012. – С. 151.

¹⁹⁴ Лідов А. М. Создание сакральных пространств... – С. 24.

зв'язок між небесним і земним буттєвими вимірами, актуалізувати дієву присутність священного у людському житті.

Тепер міфологеми, образи, символи стають важливими засобами у мистецтві, за допомогою яких конструюють/відновлюють суспільні ідеали та уявлення. Особливої ваги надають мистецькому оформленню колективних дійств, які справляють найбільший емоційно-психологічний вплив на маси, таких як паради, урочисті церемонії, святкування різноманітних річниць, спорудження, освячення й відкриття пам'ятників тощо. Мистецтво, тим самим, сприяє утвердженню ідентичності та єдності спільноти. Такий церемоніально-символічний аспект є дуже важливим для успіху і стабільності національної ідентичності. Це царина, у якій індивідуальна ідентичність найтісніше пов'язана з колективною ідентичністю. Отже, «мистецтво, завдяки іманентно властивим йому можливостям емоційно-психологічного впливу, стає одним із найпотужніших засобів, за допомогою яких у суспільстві формується або утверджується національна ідентичність»¹⁹⁵.

У цьому аспекті варто зупинитися на організації Й. Сталіним головного меморіального місця країни СРСР – мавзолею В. Леніна (1930 р.), розташованого на історичній Червоній площі Москви. Архітектурна форма мавзолею це – усічена східчаста піраміда (12×24 м) на кшталт зикуратів Месопотамії або Теотіуакана у Мексиці. Давні піраміди відтворювали ідею Святої Гори (першопагорба) зі сходами, якими душа померлого піднімалася до Бога. Ідея сходів до Бога була реалізована й одночасно дискредитована в біблійній Вавилонській вежі як невдала спроба людини спілкуватися із Богом на паритетних засадах.

¹⁹⁵ Черкес Б. Національна ідентичність в архітектурі міста / Черкес Б. – Львів: Львівська політехніка, 2008. – С. 28.

Отже, саме її слід вважати першою пам'яткою богосборництва з явно позначеною антропологічною домінантою. Щодо походження й призначення зикуратів серед науковців дотепер існують різні думки. Провідна функція зикурату однозначно полягала у зустрічі з богом і генетично розвинулася саме з архітектури царських гробниць¹⁹⁶. Проте як зазначав І. Карпушин: «призначення його (зик урату – *Р. Д.*) було багатofункціональним, адже він мав релігійно-культове, утилітарно-оборонне, політичне, наукове, естетичне, тобто велике загальнокультурне значення»¹⁹⁷. Зазвичай шумерський зикурат був розташований поміж двома храмами¹⁹⁸, при ньому було подвір'я для народних зборів і виокремлене піднесення з пандусом для членів Ради жерців. Вчені допускають, що з вершини зикурату велися спостереження за зоряним небом, а сам він слугував не лише об'єктом культового ушанування, а й предметом гордості громадян, втілюючи як міць і силу бога та царя, так і велич народного духу¹⁹⁹.

Незадовго до смерті В. Леніна світ був вражений сенсаційною знахідкою – мумією єгипетського фараона Тутанхамона в Луксорі (листопад 1922 р.). Якраз напередодні в країні Рад стартувала кампанія, започаткована циркуляром Народного комісаріату юстиції «Про ліквідацію мощів» від 25 серпня 1922 р., підтримана Совнаркомом й особисто Леніним. На той час церковні інституції вже були суттєво обмежені в

¹⁹⁶ Як новий тип храму зикурат сформувався наприкінці III тис. до н. е. Термін в перекладі з аккадського означає «вершина», з шумерського – «дім гори» (І. Карпушин).

¹⁹⁷ Карпушин І. І. Філософія християнського зодчества / І. І. Карпушин. – М.: Изд. «Экономика и финансы», 2005. – С. 94–96.

¹⁹⁸ До речі, на Червоній площі Москви є два собори – Казанської ікони Божої матері з північного боку й Покровський (Василія Блаженного) з південного боку.

¹⁹⁹ Карпушин І. І. Указ. соч. – С. 96.

правах, проте мощі національних святих продовжували продукувати сакральний простір, підживлюючи релігійні почуття віруючих. «Мощейна кампанія», ініційована більшовицьким режимом, була покликана припинити вшанування святих та «культуру сакрального» загалом. Численні звіти цього «дослідження» релігійних артефактів, а фактично нищення мощів у межах потужної антирелігійної кампанії, насичені одіозними визначеннями реліквій на кшталт «гнилі рештки», «трухла», «підробка». Масовий розтин мощів в СРСР можна прирівняти до символічної страти святих, оскільки нова влада стверджувала себе через шокуєче насилля над священним²⁰⁰. Очевидно, втрата християнської віри залишила по собі у соціумі невгамовний екзистенційний біль. Отож, переслідуючи вшанування святих, таке важливе для традиційного суспільства, марксистський «клір» створював власну «політичну теологію» із усіма відповідними атрибутами, у тому числі гробницями, що були наділені сакральним значенням.

Головним об'єктом пам'яті у соціалістичній державі стали «нетлінні мощі» вождя з матеріалізованою ідеєю вічності (і гаслом «Ленин всегда живой») та супутнім ритуалом вшанування-поклоніння. Траурна зала мавзолею Леніна виконана у формі куба зі східчастою стелею. Ієротопія усипальниці окрім саркофага з набальзамованим тілом, як стрижнем формування культу вождя, включала коштовне оздоблення (чорний лабрадорит, червона смальта, червоні порфірові пілястри), світлові ефекти та музичний супровід. Незмінним залишалось традиційне відчуття присутності померлого у власних рештках. Культ тіла Леніна консервував традиційні уявлення про те,

²⁰⁰ Семененко-Басин И. В. Символы российского православия и советской «политической религии» / Семененко-Басин И. В. // Общественные науки и современность. – 2008. – №4. – С. 125–131.

що сакральний об'єкт «діє» лише у випадку, якщо він матеріально присутній у соціумі. Вважали, що ця присутність можна з користю використати для світу живих. Вірили, що Ленін забезпечив безсмертне існування народам Росії, якщо не у вічності, то в річизні «безсмертного» комуністичного проекту. Адже в російській національній традиції існував безпосередній зв'язок між вшануванням канонізованих решток і легітимністю влади у просторі, наповненому присутністю святих (а збережені мощі є маркером святості). Відтворення цієї схеми так само простежується в культурі тіла Леніна. Скепсис щодо мощів святих й одночасно утвердження культу тіла Леніна засвідчує намір додання сакрального шляхом створення «надсакрального» за умов тоталітарного. Обов'язковим елементом комунікації тіла із соціумом, метафізичним елементом радянського культу смерті були сотні тисяч радянських паломників, що вишувалися у довгі черги, відіграючи значну роль у підтримці повноцінності існування сакрального простору (рис. 10). Сама ідея паломництва ґрунтувалася на глибинному онтологічному зв'язку людини зі святим місцем. Перед гранітним фасадом мавзолею чергувала почесна варта, на провідні радянські свята проходили народні процесії, туди піднімалися керівники країни, так само як першохристияни служили відправи на трунах померлих мучеників. Таким чином було створено досконалий ієротопічний проект грандіозного храму-релікварія радянської доби з відповідним пантеоном радянських політичних діячів і героїв. Проте він став симулякром свого ідейного прототипу, фантомом його присутності, наслідком збоченої пам'яті про форму, а не про сенс справи.

Ключова ідея перенесення сакрального простору втілювалася в облаштуванні траурних залів (з обов'язковою копією посмертної маски) у численних

меморіальних музеях вождя та інших репліках. Цікавим у цьому аспекті став антураж станції київського метро «Ленінська» (нині «Театральна»), що являє собою імітацію образу мавзолею. Навіть у внутрішньому оздобленні центрального залу станції 1987 р. було використано червоно-коричневий граніт з того ж Лезниківського родовища Житомирської області, звідки брали камінь для мавзолею Леніна у 1929 р.

Мавзолей Леніна ґрунтувався на ідеї язичницького храму, так само як це прикро, і меморіальні комплекси «Слави» з їхніми традиційними вертикалями-обелісками та вічним вогнем на пошану загиблих у Другій світовій війні. Універсальні архітектурні форми є дуже стійкими утвореннями, як і ідеї, що їх надихнули. Вертикальна форма обеліска кореспондує до архетипу встромленого скіфами у в'язанку хмизу меча на честь бога війни Ареса, як про це оповідав Геродот²⁰¹, або вертикального стовпа на вершині кургану померлого руса з нотаток ібн Фадлана²⁰² (звідси «курган» Слави) – суміші військової звичаї і традиційних поховальних звичаїв. Особливо архаїчним був ритуал підтримання незгасимого вогню, що бере свої витoki від ушанування ведичного бога Агні. Вічний вогонь палав на Олімпі (звідки його добув для людини Прометей). Відповідальною за його підтримання була грецька богиня Гестія (римська Веста). На незгасимому вогневі язичницьких капищ спалювалися жертви богам. Стихія вогню стала першою комунікацією людини з богами, які, схиляючись перед актами жертвоприношень, повідомляли людські секрети світобудови та життєустрою. Меморіали

²⁰¹ Геродот з Галікарнасу. Скіфія. Найдавніший опис України з V століття перед Христом / Геродот з Галікарнасу. – К.: Довіра, 1992. – С. 49.

²⁰² Митрополит Іларіон. Дохристиянські вірування українського народу / Митрополит Іларіон. – К.: Обереги, 1992. – С. 246.

були задумані, аби стояти вічним нагадуванням про подію, що переживалася як спільна героїчна історія у її символічній репрезентації. Проте обеліски Слави, як і інші маркери радянської ідентичності, втратили свого референта – радянський народ, тому-то сьогодні відчутне послаблення актуальності подібних мнемонічних місць. Дійства за їхньою участі виглядають дедалі формальнішими та інерційнішими у кращому випадку, у гіршому – викликають ігнорування або несприйняття. Зокрема, у грудні 2010 р. представники релігійної організації «Братства св. Луки» провели акцію протесту у столичному парку Вічної Слави, засмаживши яєчню на вічному вогні. Офіційним приводом став намір привернути увагу до зубожіння населення, пов'язаного, у тому числі, здорожчанням побутового газу, і засудити практику відключення комунальниками газу, води та опалення пенсіонерам за борги (братчики підраховали витрати на спалюваний природний газ: 300 тисяч гривень на місяць, враховуючи 53 роки палання вогню в київському Парку Слави). Проте основний месидж, як це впливає з риторики протестувальників, полягає в засудженні самого ритуалу «язичницького капища вічного вогню». Противникам цієї, без сумніву, дещо провокаційної акції, зокрема комуністам, пропонувалося «за прикладом давньоримських весталок вести цілодобове чергування біля вічних вогнів, підтримуючи їхню довговічність дровами», адже вони мають досвід чергування (біля пам'ятників Леніну) і, порівняно краще, ніж у римських весталок, фінансування²⁰³. У випадку мавзолею Леніна, показовим було те, що під час урочистого військового параду на Червоній площі Москви, присвяченого святкуванню 65-ї річниці перемоги у

²⁰³ Новости Харькова, новости Украины. В Киеве поджарили яичницу на Вечном огне [Электронный ресурс] // Главное 16.12.2010. – Режим доступа <http://ua/rss/newsall.xml>. Заглавие с экрана.

Другій світовій війні 9 травня 2010 р., його фасад було повністю закрито (приховано) велетенським державним прапором, «триколом» Російської імперії, проти самого існування якої Ленін так віддано боровся. Отже, колишня меморіальна політика перетворилася нині на проблему відторгнення попереднього соціального контексту, бо від початку ідея колективної пам'яті обумовлена саме ним, а колективна амнезія також виступає як елемент культури. Пам'ятник як матеріальний концентрат колективної пам'яті існує, насамперед, у царині символічного й увічніює подію, яка потім переживається нащадками у формі спільної історії. Руйнація пам'ятника Леніну в Києві на тлі революційних подій 8 грудня 2013 р., що спричинила ланцюгову реакцію «падіння монументів вождю» (понад 100 випадків), сприймається подекуди неадекватно, як «акт вандалізму». Зазвичай як контраргументи наводять приклади передових країн Європи, де співіснують монументи опонентам: англійським монархам і Кромвелю або французьким монархам і Робесп'єру тощо. Проте ми нищення пам'ятників Леніну вважаємо явищем цілком закономірним з огляду на неминуче переосмислення колективної ідентичності. Очевидно, керманіч революції 1917 р. в Російській імперії та засновник СРСР нині усвідомлюється поза «спільною історією», яка сьогодні об'єднує українців у єдиному соціокультурному просторі, на відміну від англійців та французів, котрі сприймають історичні постаті своїх видатних діячів у національному контексті. Проте така новітня нелегітимність Леніна набуває форм релігійного заперечення, рівного за пристрастю його колишньому ушануванню. Сьогодні радянський вождь сприймається радше не як символ, а як ідол, котрий претендує бути втіленням ідеї, яку він репрезентує, але спрямовує увагу не за свої межі, а на свою сутність, тим самим порушуючи біблійну

заповідь: «Не роби собі кумира й усякої подоби... Не вклоняйся їм, і не служи...» (5М. 5:8, 9).

У випадку з Леніним справджується сентенція Жака Дантона, промовлена перед гільйотиною у 1794 р.: «Революція пожирає власних дітей». Адже радянський вождь ініціював урядовий декрет від 14 квітня 1918 р. «О снятии памятников, воздвигнутых в честь царей, их слуг, и выработке проектов памятников Российской Социалистической Революции». Як з цього приводу бравурно співалося тоді на мотив славнозвісної «Марсельези»:

*Отречёмся от старого мира,
Отряхнём его прах с наших ног!
Нам враждебны златые кумиры,
Ненавистен нам царский чертог...*

Перетворення міста на засадах «політичної теології» більшовизму уявлялося певною матрицею перетворення суспільства, приведення його до естетизованого порядку, універсального ідеалу абсолютної влади – диктатури правлячої партії. У зазначеному декреті Леніна пропонувалося вже до свята 1 Травня «за ініціативою робітників» прибрати «найбільш потворних істуканів..., що не становлять інтересу ані з історичного, ані з художнього боку»²⁰⁴.

Саме цим декретом користувався М. Хрущов для демонтажу монументів Й. Сталіну після XX з'їзду КПРС. Тоталітарна культура дійсно вірила, що вибудована навечно (як і було обіцяно «класиками»), подібно до давніх пірамід і обелісків, універсальна форма яких проглядала у нових архітектурних рішеннях. Проте слухними виявилися давні латиняни – «*Sic transit gloria mundi*» – війна з «істуканами» повалених вождів є запізнілою помстою за мільйони офірованих

²⁰⁴ Цит. за: Иванов С. Г. Архитектура в культуротворчестве тоталитаризма: философско-эстетический анализ / С. Г. Иванов. – К.: Стило, 2001. – С. 117.

життів, що були покладені на вівтарі лжепророків. Немає пам'ятника краще, ніж щасливе й мирне життя наступних поколінь. Решта – лише елементи міського дизайну, адже в жодному матеріальному шматку (деревини, каменю, металу або бетону) немає святості, що було доведено ще під час іконоборницьких суперечок загиблої Візантії. Проте людство повсякчас обирає боротьбу за символи, а не за майбутнє. Адже завдяки створенню архітектурних форм/творів архітектури візуалізуються міфи, пластичними засобами ідентифікується простір. Як зазначають дослідники: «Застосування риторичних методів до інтерпретації простору дає цікаву метафору, прийом, за допомогою якого можна підійти до вивчення культурної пам'яті на матеріалі міського простору, де проявляються суспільні практики пам'ятання, сконцентровані навколо особливих символічних місць, якими є пам'ятники»²⁰⁵.

З колективною пам'яттю пов'язані такі процеси, як забуття та пригадування. Великою мірою вони є рушіями переозначення та демонтажу тих символів, що суперечать новому історичному метанаративові, як-от у м. Севастополі, де після російської анексії Криму знесли пам'ятник гетьманові Петру Сагайдачному (травень 2014 р.) Хоча гетьман був уславленим мореплавцем, організатором і учасником багатьох походів козаків на чайках проти флоту Османської імперії в Чорному морі, гирлі Дунаю та Дніпро-Бузькому лимані, завдяки яким були розорені такі турецькі фортеці, як Перекоп, Кафа, Трапезунд, Синоп, Варна, Ізмаїл, Кілія, Белгород, у 1618 р. підпалено Стамбул. Тим не менше, такий незручний, відповідно до но-

²⁰⁵ Рибчинська З. Б. Дискурс пам'яті у просторі модерного міста: проспект Свободи у Львові / З. Рибчинська // Культурні трансформації в синхронії та діахронії: теорія і практика. Тези доповідей міжнародної наукової конференції 24–28 вересня, Київ, НаУКМА. – К.: Стародавній світ, 2012. – С. 108.

вого політичному контексту Крима, пам'ятник, демонтовано, і на його місці планують звести монумент російському адміралу Дмитру Синявіну – з огляду на відновлену імперську ідентичність. Отже, пам'ятання виступає не лише визначною структурою ідентичності, а й змогою простежити її панівний дискурс.

Інтенція храмового мислення, що пов'язана з ідеєю меморизації, здатна діяти і у зворотному напрямку, як-от у випадку з Чорнобилем. Атомна станція – інженерна споруда, побудована з цілком утилітарною метою, проте після техногенної катастрофи 1986 р. почала стрімко втрачати свій профанний статус, набуваючи сакральних ознак (рис. 11). Викид ядерного палива був співвіднесений з руйнівною ієрофанією, обумовленою апокаліптичним пророцтвом про «зорю Полин» (Об. 8:10, 11). Дійсно, Чорнобиль став провісником загибелі радянської держави, її зруйнованим храмом, маркером «марксистської есхатології», яка так і не спромоглася трансформувати світ у Царство Небесне. Над ушкодженим реактором було змуровано саркофаг-покриття у стислі терміни великою ціною життя та здоров'я людей. Сам термін «саркофаг», що нині поширений на весь об'єкт, пов'язаний з ідеєю смерті та її репрезентативним пластичним образом. Сьогодні саркофаг, розташований поблизу «міста-привида» Прип'яті, включено до символічного простору України. Отримавши до 25-ї річниці аварії офіційний туристичний статус на кшталт вітчизняної «єгипетської піраміди» (посеред власної «країни мертвих»), він набирає обертів як перспективний об'єкт (пам'ятне місце) екскурсійного паломництва. Навіть руїни матеріальної культури залишаються текстом, що перечитується залежно від контексту. Наразі Чорнобиль уособлює міфологему «мертвого міста», віртуального й небезпечного водночас. А сплюндрована на сотні років радіоактивна земля Зони відчуження

набула сакрального виміру «пустелі», що застигла в очікуванні здійснення ще одного біблійного пророцтва: «Бо Господь Сіона потішить, всі руїни його потішить і оберне пустелі його на Едем...» (Іс. 51:3).

Натомість за часів незалежної України у суспільства виникли нові комеморативні запити, пов'язані з процесами націєтворення. Символічними ритуалами зазвичай відроджують етнічну/національну ідентифікацію, урочисто вшановують предків і полеглих у кожному поколінні спільноти, аби, наслідуючи їх, набути такої самої непохитності у досягненні мети або духу жертвовності, що надихатимуть прийдешні покоління на подібний героїзм. Адже той, хто контролює минуле, скеровує майбутнє. Зрозуміло, що відповідні мнемонічні місця тепер свідомо творяться з урахуванням християнських засад. Алюзією на Оранту Софійського собору є пам'ятник жертвам Голодомору (1993 р.) біля Михайлівського Золотоверхого монастиря. Там зображено Оранту з похиленими руками, яка підсилює ієротопічний простір Верхнього міста, змодельований віддзеркаленням соборів. Немовля в її лоні явно загинуло, бо представлено в образі журавлика-душі, готової відлетіти. Жінку вміщено у хресті – ієрогліфі смерті, руки опущено, отже молитва не допомогла. Проте позаду неї є храм і попереду храм, а це означає, що майбутнє настане і смерть долається (рис. 12) Нові монументи нині виступають іманентними вічності згущеннями національної пам'яті. Навіть попри дискримінаційну, щодо цього питання, політику уряду Януковича, біля монументу на річницю трагедії збиралося багато тисяч людей, причому їхня кількість збільшується з кожним роком. Український народ, що таки здобув власну державність, потребує пошани до трагедії, котра усвідомлюється ним як національна історична травма і мислиться у біблійних образах. У цьому ж річищі постає «Меморіальний

комплекс жертвам Голодомору 1932–1933 рр.», побудований у 2008 р., ієротопічний простір якого ґрунтується на адаптації образу християнського храму та принципах християнського світоустрою. Центральна споруда комплексу, розташованого на Печерському пагорбі у Києві, – дзвіниця у формі свічки (34 м) (рис. 13). Ідея свічки як «горіння» втілена в «цибулинноподібних» банях православних храмів, символізує потяг до горнього світу. Мнемонічний простір комплексу поділено на два протилежних біблійних топи – Пекло (підземний музей Голодомору, де зібрано документальні свідчення скоєного злочину) та Рай (калиновий гай, висаджений на схилах Дніпра).

Показовою видається обставина, що мнемотоп Голодомору вписано в топографічну «сакральну вісь», котра від початку мала імперське обґрунтування: царський Маріїнський палац – Цитадель з Арсеналом – Кисво-Печерська Лавра, проте згодом набула «радянського» спрямування: музей Леніна (нині Український дім) – монумент «Батьківщина-Мати». Зазначені архітектурні маркери ізоморфно позначали ідею «сходження догори» від початкового етапу ідеї радянської державності, пов'язаного з іменем сакрального вождя, до її тріумфу – перемоги у Великій Вітчизняній війні. До цієї «осі» належать офіційні споруди Кабміну і Верховної Ради як символічні репрезентанти апофеозу соціалістичної державності. Шпиль, який вінчає зокрема споруду Верховної Ради, центральний павільйон ВДНГ, «висотку» на Хрещатику є усталеною архітектурною деталлю, що з'являлася у періоди найвищого політичного підйому культури, як це засвідчують архітектурні споруди «імперського» Петербурга і «соціалістичної» Москви. На прикладі «провінційної» архітектури стає очевидним, що тоталітарна культура почала штампувати копії як одну із заповуок безсмертя, взявши за при-

клад саму себе. В межах владної топографічної «осі» у Києві розташовані символ Січневого повстання 1918 р. – Гармата та меморіальні місця загиблих учасників революційних (арсенальців) і військових подій (генерала армії М. Ватутіна) з кульмінаційним меморіальним комплексом Вічної Слави. До нової ідеологічної комунікації аж ніяк не вписувалися наявні храмові споруди. Якщо церкву св. Олександра Невського, побудовану у 1889–1890 рр. за проектом архітектора В. Ніколаєва, просто прибрали з Маріїнського парку наприкінці 1920-х – на початку 1930-х рр.²⁰⁶, то на місці Військово-Микільського собору, побудованого коштом гетьмана Івана Мазепи у 1690–1693 рр. і знищеного 1934 р. (рис. 14) було споруджено Палац піонерів у 1962–1965 рр. Проте Лаврська дзвіниця, яка а priori не узгоджувалася із ієротопічним проектом втіленого соціалізму, суттєво «ускладнювала питання», як це признали автори проекту військового меморіалу: «Складним питанням було пошук силуету меморіалу з огляду на його близьке розташування біля Лаврського заповідника із дзвіницею заввишки 96 м»²⁰⁷. Питання було успішно вирішено – нині висота монумента (урочисто відкритого 9 травня 1982 р. за участі генерального секретаря ЦК КПРС Л. Брежнєва) разом із постаментом дорівнює 102 м.

Загалом Богиня-мати з мечем має глибоку міфологічну генеалогію, зокрема слушними в цьому аспекті є конотації з рятівницею світоустрою Калі – однією з провідних постатей індуїстичного пантеону (Веди, Рігведа), до того ж безпосередньо пов'язаною з богом Агні, на честь якого розпалювали багаття й

²⁰⁶ Геврик Т. Втрачені архітектурні пам'ятки Києва / Геврик Т. Вид 4-те. – Нью-Йорк-Київ, 1991. – С. 50.

²⁰⁷ Елизаров В. Д., Кислый Т. Н. Величественный памятник победителям / В. Д. Елизаров, Т. Н. Кислый // Строительство и архитектура. – 1981. – №9. – С. 2.

підтримували вогонь. Саме вона, очевидно, виступає в якості несвідомого прототипа, з огляду на спільне індоєвропейське коріння, сучасних жіночих іпостасей Перемоги вселенського виміру. Проте захисниця з мечем завжди постає фронтально перед загарбниками, як це витримано у постаті на Мамасовому кургані м. Волгограда (Росія). Київська «Батьківщина-Мати» здійснює меч у східному напрямку. На той час таке, ймовірно, естетично виправдане вирішення розташування фігури, зараз набуло неочікуваного (очікуваного?) символічного виміру. Загроза Батьківщині у 2014 р. дійсно прийшла зі східного боку.

До 60-ліття утворення СРСР було побудовано «Арку Дружби» братніх народів з двома скульптурними групами – пам'ятником російському й українському робітникам та композицією «Переяславська рада» (тому-то серед киян арка отримала назву «російське ярмо») (рис. 15) Споруда розташована в Хрещатинському (Першотравневому) парку в річищі горизонтальної «осі» як візуалізація ідеї єдності «братських народів». Як слушно зазначив Ле Корбюзьє: «Уявлення про вісь є, ймовірно, найпершим уявленням людської свідомості. Воно полягає у основі будь-якої дії людини... Роль осі в архітектурі – організація системи. Архітектура ґрунтується на осях»²⁰⁸. Всі споруди «сакральної осі» Києва у підсумку вклилися в канву міфу «завершення побудови соціалізму», утворюючи квазірелігійний фрактал зразкового комуністичного міста. Слід зазначити наперед, що активна фаза Євро-революції від Водохреща 19 січня 2014 р. якраз і розпочалася штурмом початку цієї «владної осі» – вулиці М. Грушевського.

У космосі тоталітарної культури пропаганда посідала найсуттєвіше місце. Вона була спрямована на

²⁰⁸ Мастера архитектуры об архитектуре / сост. А. В. Иконников. – М.: Искусство, 1972. – С. 243.

продукування значущих культурних артефактів і пошук нових форм безпосередньо на ментальному рівні, аби остаточно визначати світоглядну позицію «народних мас». Відправною точкою стосовно СРСР можна вважати ленінський план монументальної пропаганди, основні принципи якого було сформульовано вже навесні 1918 р. Планом було зобов'язано використовувати мистецтво як засіб агітації, що передбачало як розміщення на спорудах, огорожах, стендах відповідних «революційних написів», так і масове створення пам'ятників видатним революційним і громадським діячам. Цей задум, що його Ленін назвав «планом монументальної пропаганди», був навіяний ідеєю «Міста Сонця» Томазо Кампанелли, де міські стіни оздоблювалися розписами, що сприяли просвіті та вихованню громадян²⁰⁹. Після утвердження нової політичної влади одразу в містобудівництві та архітектурі розпочинається пошук засобів відображення тих змін, що відбулися у суспільстві. Тобто пошук яскравих метафор та зрозумілих всім змістів унаслідок зміни режимів, обов'язково тягне за собою перегляд парадигми ідентичності (міфології, історії, формування історичної пам'яті) та її візуалізацію архітектурними засобами. С. Черкес зазначав, що відбувається «пряма та віртуальна трансформація мовою архітектури нових міфів, тобто пошук відповідних містобудівних та архітектурних (композиція, стиль, технологія, матеріал, деталь) засобів, за якими можна найлегше “прочитати” та зрозуміти актуальні міфи. Як правило, їхні адекватні архітектурні відповідники знаходять за допомоги численних конкурсів, організованих на вищому державному рівні»²¹⁰.

²⁰⁹ Иванов С. Г. Архитектура в культуротворчестве тоталитаризма: философско-эстетический анализ / С. Г. Иванов. – К.: Стило, 2001. – С. 117–118.

²¹⁰ Черкес Б. Національна ідентичність... – С. 29.

Пластична реалізація утопічної мрії у випадку СРСР мала глибоке релігійне підґрунття як візуалізація есхатологічного проекту побудови «останнього царства справедливості» на землі, втіленого у ландшафтах уявного: Град Земний мав остаточно збігтися із Градом Небесним. Утопії конституювалися як парадигми нової реальності, альтернативні повсякденності, що так влучно передано поетичними засобами:

*Но шепот громче голода –
Он кроет капель спад:
«Через четыре года
здесь будет город-сад»²¹¹.*

(В. Маяковський.

«Рассказ о Кузнецкстрое
и людях Кузнецка»)²¹².

Організація міст (як і виникнення цивілізацій) кореспондує до космологічного архетипу трансформації хаосу у космос. Таке «впорядковуюче» цілеспрямовування імпантувалося в міський ландшафт, адже найбільш переконливою формою організованого простору є, безумовно, архітектурна (в різних її іпостасях, від містобудівної до мистецько-прикладної). Тому зміна світоглядної парадигми завжди обумовлює зміни містомодельюючої діяльності й семантично позначається через архітектурний код: Константинополь – «Царгород», Київ – «мати городів руських», «білокам'яна» Москва, Санкт-Петербург – «вікно в Європу» тощо. Як зазначав Ю. Лотман, «місто може бути не лише ізоморфним державі, а й уособлювати її, бути нею в ідеальному сенсі (так Рим – місто і разом

²¹¹ У реаліях становлення радянської влади концепцію «города-сада» Е. Горварда було витіснено концепцією «соцгорода» Л. Сабсовича.

²¹² Вперше опубліковано в газеті «Труд». (№ 252, 7 листопада 1929 р.).

з тим Рим – світ)»²¹³. З іншого боку, від давнини храм був епіцентром формування міста, адже місто архетипово дорівнює храму (Об. 21:2–24), тим паче місто майбутнього: «...а місто було – щире золото, подібне до чистого скла» (Об. 21:18). Дослідниця Н. Нікітенко переконливо довела збіг геометричних форм Небесного Єрусалима (Об. 21:12–17) і архітектурних параметрів Софійського собору²¹⁴. Таким чином, план храмової споруди символічно відтворює задум Божий. Отже, Храм/місто/світ (ширше вівтар/храм/столиця/держава/всесвіт) структурує простір ідентичності від центру до периферії, адже поширення «святості» від сакрального ядра робить «освяченою» певну територію на рівні неловимих сенсів та значень, ментальних структур, емоційного навантаження; акумулює світовідчуття та світосприйняття, духовні інтереси та пріоритети. Набуті естетичні уявлення формують релігійно-мистецький канон, що є матеріалізованим втіленням релігійної свідомості, кодом певної культурної традиції: «Творення храму вміщує і збирає навколо себе єдність шляхів і зв'язків, на яких і в яких народження і смерть, прокляття і благословення, перемога і поразка, стійкість і падіння створюють вигляд долі для людського племені. Панівний простір цих розверстих зв'язків і є світом народу в його історичному звершенні. З цих просторів, в цих просторах народ вперше вертається до самого себе, аби виконати своє призначення»²¹⁵.

²¹³ Лотман Ю. Символика Петербурга и проблемы семантики города / Ю. Лотман // Уч. Записки Тартусского университета. – Вып. 664. Труды по знаковым системам XVIII. – Тарту, 1984. – С. 30.

²¹⁴ Никитенко Н. Н. Русь и Византия в монументальном комплексе Софии Киевской / Н. Н. Никитенко. – К.: Изд. ИУАД НАН Украины, 1999. – С. 185–199.

²¹⁵ Хайдеггер М. Творение и истина / М. Хайдеггер // Работы и размышления разных лет / пер. с нем. А. В. Михайлова. – М.: Гнозис, 1993. – С. 75.

Храмова свідомість здатна до несподіваних метаморфоз, що продемонструвала західнохристиянська ментальність. Однією з головних подій європейської історії стала Реформація – широкий суспільно-релігійний рух, який позначив на духовному та культурному рівнях кризу феодалізму та розвиток нових буржуазних відносин. Становлення буржуазної еліти не могло не зумовити переоцінки цінностей загалом і релігійних зокрема. Якщо у Середньовіччі церкву вважали своєрідною корпорацією, завдяки якій можна досягти спасіння, а клірики виконували роль посередників між Богом та людством, то буржуазія, що надавала пріоритет індивідуальним якостям людини, шукала шляхів індивідуального спасіння. Реформація утверджувала в Європі світську, мирську діяльність як діяльність богоугодну. Ознакою обраності до спасіння слугували активна підприємницька праця, висока якість послуг, чесне партнерство, – тобто успіхи в бізнесово-торгівельній справі в цілому. По суті це було світське оформлення нового символу віри, релігійне вираження ідеології нового суспільства. Лютеранство відкинуло католицьку «скарбницю добрих справ», вказавши простий і дешевий шлях до спасіння особистою вірою без будь-яких посередників. Кальвінізм пішов іще далі у реформуванні церкви й проголосив принцип «мирського аскетизму», щоденної заощадливості як способу накопичення багатства. Це означало, що кожній миті людина перебуває на службі у живого Бога і несе відповідальність за надані їй Богом дари – час, здоров'я, власність. Така раціональна поведінка на тлі професійного покликання виникла, за М. Вебером, з християнської аскези²¹⁶. Нова буржуазна ідеологія повністю виключала католицьку церкву,

²¹⁶ Вебер М. Протестантська етика і дух капіталізму / М. Вебер. – К.: Основи, 1994. – 261 с.; Ионин Л. Г. Социология культуры / Ионин Л. Г. – М.: Логос. – 1996. – С. 62–63.

й та розпочала репресії. Змушені до втечі протестанти відкрили для себе Америку як «Новий Ізраїль». Зрозуміло, що сьогодні бракує досліджень трансляції сакрального простору Єрусалима на американські терени, проте топонім «Salem» донині домінує в американських урбаністичних назвах, що, безумовно, пов'язано із релігійними конотаціями²¹⁷. Адже країну США фактично створили європейські релігійні дисиденти, котрі емігрували до Америки, рятуючись від релігійних переслідувань. У підсумку там сформувалася унікальна комунікація релігії із соціальним плюралізмом та політичними свободами. Протестанти за віровченням не могли мати презентабельні храми, лише скромні «будинки для молитов». Проте капіталістичний світогляд, «дух капіталізму» прагнув пластичного втілення. Новий протестантський храм – це хмарочос (sky-scraper) з діловими офісами, храм процвітання та прогресу, що увібрав у себе архітектурну ідею готичної вертикалі. Небо як тло архітектурної форми було застосовано людством ще при будівництві біблійної Вавилонської вежі²¹⁸, і, як відомо, багатьом американським хмарочосам притаманні східчасті мотиви²¹⁹. Хоча, перш за все, вони є витвором інженерної, а не архітектурної думки, «дивом техніки». Проте: «...Техніка – вид розкриття потаємного. Якщо ми матимемо це на увазі, то в сутності техніки нам відкриється зовсім інша царина. Це царина виведення з потаємності, здійснення образу»²²⁰. Не-

²¹⁷ Карр Дж. Американские «Новые Иерусалимы» в 1690–1890 гг. / Дж. Карр // Новые-Иерусалимы. Иеротопия и иконография сакральных пространств / ред.-сост. А. М. Лидов. – М.: Индрик, 2009. – С. 872.

²¹⁸ «Вавлонська башта» – 7-ми ярусний 90-метровий зикурат Етеменанки («будинок основи небес і землі»).

²¹⁹ Шукуров Ш. М. Образ храма. Imago temple / Ш. М. Шукуров. – М.: Прогресс-Традиция, 2002. – С. 379.

²²⁰ Хайдеггер М. Творение и истина / М. Хайдеггер // Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет. – М.: Гнозис, 1993. – С. 225.

випадково ісламські екстремісти обрали для руйнації 11 вересня 2001 р. дві башти-близнюки Всесвітнього Торгівельного центру Нью-Йорка. Вони не просто здійснювали теракт, а знищували Храм американської цивілізації, настільки для них неприйнятної. На місці теракту одразу було споруджено тимчасовий меморіал («Tribute of Light»), нині збудовано постійно діючий меморіал-музей ушанування пам'яті загиблих унаслідок терористичного акту.

Загалом в американському світі не існує образу храму як домінанти мислення (завдячуючи тій самій протестантській етиці), але сліди (топоси та топологічні ряди) храмової свідомості, безперечно, мають місце. Проте слід відмінності, як це зазначав Ж. Деррида, розвиваючи положення М. Гайдеггера, може бути схожим на оригінал або подобу оригінала лише зовнішньо, внутрішньо він інший, оманливий, він – симулякр²²¹. Отже, смисловий ряд «образів», запропонований О. Лідовим в контексті ієротопії, можемо доповнити «образом-симулякром», слідом втрати, фантомом, проте затриманим певним візуальним образом. Слід, навіть втрачений, та пам'ять виступають як споріднені аспекти буття.

Сучасне індустріальне місто уявляється на кшталт цілісної архаїчної моделі світу із триярусним членуванням по вертикалі²²². Нижній світ – каналізація, підземні споруди, підвали, де містяться сумнівні розважальні заклади, – вмістилище пороку і криміналу; верхній світ – пентхаузи хмарочосів із вертолітними майданчиками, «звисаючими» садами та соляріями,

²²¹ Деррида Ж. Голос и феномен и другие работы по теории знака Гуссерля / Ж. Деррида / пер. с фр. С. Г. Калининой и Н. В. Суслова. – СПб.: Алетейя, 1999. – С. 199. – Серия Gallicinium.

²²² Пелипенко А. А. Городской миф о городе (в эволюции художественного сознания и городского бытия) / А. А. Пелипенко // Город и искусство: субъекты социокультурного диалога / сост. Т. В. Степушина. – М.: Наука, 1996. – С. 47–48.

де мешкають «небожителі». Посередині – звичний світ, де триває повсякденне життя заклопотаних людей. Таким чином, індустріальне місто, позбавлене храму як актуального образу, структурує міфологічну вертикаль на відміну від горизонталі – вектора класичного міста, що має храм в епіцентрі. Тим самим місто як феномен культури нині виокремлює тему міського міфу урбаністичної цивілізації. Загалом ландшафт міста є, насамперед, зовнішнім відображенням внутрішніх процесів міського життя, нарисеного міфологемами. Сьогодні міфологія в сучасній її репрезентації розглядається як вербальна основа архітектурних та містобудівних концепцій. Звідси походить багатшаровість ландшафтних оболонок старих міст, адже усілякий міф є поліваріантним. Загалом структура ідентичності влаштована ієрархічно, а місто – осьовий елемент у цій ієрархії.

Розділ 5.

Варіація архетипів у структуруванні прото/національних міфологем

Міф є феноменом людської свідомості й універсальною (на межі реального та ірреального) формою опанування дійсності, яка реалізується через систему символів, образів, обрядів. Однак цим визначенням зміст концепту «міф» далеко не вичерпується, породжуючи «конфлікт інтерпретацій»²²³. У міфології можна виявити базові форми культурних сенсів, як це пропонував уже Е. Касирер, постулюючи походження від міфу всіх форм духовної культури: релігії, науки, мистецтва, права, моралі, – що є безперечним з погляду історичного підходу. Для мислителя «міф обертається своєрідною споконвічною формою життя»²²⁴, смисловим ядром, яке, створюючи символічні форми культури, не втрачає своєї ролі за їх подальшій диференціації. Касирер уперше спробував ґрунтовно випрацювати й представити структуру міфу. Сьогодні проблема системного опису міфологічної свідомості є проблемою філософською.

У контексті сучасності на особливу увагу заслуговують політичні міфи, а також етноцентричні міфологеми, що нерідко виступають їхніми різновидами.

²²³ Типи інтерпретацій міфу у послідовності їх виникнення наведено в фундаментальній праці: Хюбнер К. Истина мифа / К. Хюбнер. – М.: Республика, 1996. – 448 с.

²²⁴ Кассирер Э. Философия символических форм / Э. Кассирер. – М.-СПб.: Университетская книга, 2001. – Т. 2. Мифологическое мышление. – С. 19.

Саме поняття «політичного» реалізується через опозицію «ворог – друг» з модифікацією «своя культура – чужа культура»²²⁵. Наявне протиставлення живить етноцентричні міфологеми. Політичні міфи (псевдоміфи), хоча й ґрунтуються на міфологічних структурах, але не виникають спонтанно і не формуються історично, а штучно створюються авторами з певною метою. Владна парадигма селекціонує історичні події, тим самим структуруючи міфологеми. Етнонаціональні формоутворення тривалої тяглості виступають як історичні міфи. Хоча тут все не так однозначно, адже міфологічні уявлення вже існували й до цього, просто настав час подати їх у новому контексті із пропагандистськими цілями. Міфологізація історії виявляється у ставленні до подій як до надзвичайних, про які завжди треба пам'ятати. Проте для остаточного набуття міфологічного статусу варто наділяти події унікальністю/вирішальністю, що обумовлюють долю світу. Після чого вони стають «вічними», такими, що впливають на сьогодення як зразок або традиція. Таким чином, кордони між політичним псевдоміфом та міфом історико-національним непевні й легко долаються. Дослідження в царині національного міфу дають змогу вийти на глибший рівень національної ментальності, де реалізований людський досвід зафіксовано в архетипах. Найбільш репрезентативним проявом національного менталітету, безумовно, є культура. Загальнолюдська культура (що функціонує у формах особистісного розкриття як окремих людей, так і народів) існує як визначний аспект етнонаціональних культур; вони ж конститууються як ціннісно-нормативний прояв долі народу, його траєкторії в історичному космосі. Культура діє як могутня етнокреативна сила, тому що актуалізує не тільки втілені

²²⁵ Шмитт К. Понятие политического/ К. Шмитт // Вопросы социологии. – 1992. – №1. – С. 35–67.

в життя, а й потенційно можливі варіанти історичного процесу, акумулюючи досвід поколінь. Ось чому, в кінцевому підсумку, культура завжди проявляється як національна з нестандартною інтерпретацією явища національного відродження²²⁶.

Національний менталітет втілюється в культурі через специфічні варіації архетипів, пов'язані з філософською ідеєю «несвідомого», що була засвідчена Г. Карусом та Е. Гартманом й активно розроблялася у психоаналітичних концепціях З. Фрейда та К. Юнга.

Загалом концепт «архетип» має різноманітні визначення, починаючи з античності. К. Юнг ввів поняття архетипів колективного несвідомого. Зазначена єдність глибоко вкорінена у людській природі, у тому числі тілесній. Згідно з переконанням Юнга²²⁷, тільки верхній (передпороговий) шар несвідомого є особистісним, тому що містить набутий індивідуальний досвід, натомість більш глибинний шар є колективним (загальним, надособистісним). Якщо приватне несвідоме насичене переважно комплексами, то змістом колективного несвідомого є певні символічні структури – архетипи. Загалом несвідоме, за визначенням, – це «відкрита до світу і рівна йому по широті об'єктивність»²²⁸, що має творчий характер. К. Юнг розумів під архетипами несвідомо відтворювані схеми, що проявляються у образній формі в міфах та галюцинаціях, казках та творах мистецтва²²⁹. Архетипи, окрім найбільш універсальних, укорінені в автохтонну культурну традицію, транслюються шляхом успадкування в її межах (тому-то для «західної» лю-

²²⁶ Кримський С. Під сигнатурою Софії / С. Кримський. – К.: КМ Академія, 2008. – С. 300–301.

²²⁷ Юнг К. Г. Архетип и символ / Юнг К. Г. – М.: Renaissance, 1990. – 286 с.

²²⁸ Юнг К. Г. Об архетипах коллективного бессознательного / К. Г. Юнг // Архетип и символ. – М.: Reneissse, 1991. – С. 112.

²²⁹ Юнг К. Г. Там же... – С. 97–128.

дина, чие несвідоме не містить «східного» досвід, не є ефективною практика східних віровчень і навпаки).

Отже, К. Юнг першим звернувся до міфології для дослідження глибинних несвідомих ідей, проте він занотував лише невелику кількість типових міфологічних сюжетів. Вузькопсихоаналітичний підхід до тлумачення міфологічних архетипів не раз наражався на критику з боку міфологів. Зокрема, критику «психологічного редукаціонізму» концепції Дж. Кемпбелла, коли міфологія втискується у межі «психобіології» особистості, висловив Є. Мелетинський, наполягаючи на тому, що загальнолюдський початок міфології – це не психологізм, а космічність²³⁰. Міфологія як потужна культурна традиція, представлена ґрунтовними дослідженнями (Ж. Фрейзер, В. Пропп, К. Хюбнер та інші), має що додати до психологічного тлумачення образів. Наразі міфологічне поняття архетипу є ширшим й глибшим ніж психологічне.

Зокрема, С. Кримський розглядає архетипи не як «якісь “духовні гени”», а певні пресупозиції, тобто схильності, тенденції, які в різні епохи реалізуються образами, що можуть відрізнятися засобами вираження, але структурно утворюють певні прототипи чи можуть бути реконструйовані як прототипи»²³¹. Асоціюючись із методологічно специфічним способом бачення, такі реконструкції не завжди заглиблені в минуле, тому що шляхом трансформації минулого в символи здатні проектувати майбутнє. Отже, реконструкція архетипів завжди актуальна й допомагає тлумачити певні процеси як національні феномени. Носії національної ідентичності та етнічні культури повинні «упізнати себе» в минулому, сприйняти його в знайомих образах. Звідси походить архетиповість

²³⁰ Мелетинский Е. М. Поэтика мифа / Е. М. Мелетинский. – М.: Изд. «Восточная литература» РАН, 2000. – С. 70, 156–157.

²³¹ Кримський С. Під сигнатурою Софії... – С. 305–306.

сприйняття, усвідомлюється патерн – «внутрішня» структурна схема явища, що лежить в основі його відтворюваності і забезпечує стійкість та впізнаваність. Аналіз архетипів є адекватним і раціональним науковим методом дослідження національної культури та національного менталітету. Він вимагає емпіричного доведення наскрізності та стійкості певних структур, які можуть бути використані для характеристики етнічної індивідуальності людей і народів. Яскравим проявом корпусу архетипів є казки (у нашому випадку це слов'янські «чарівні») та міфи, що їм передують. За їхнього всебічно-глибинного дослідження можна виокремити символічну структуру, яка відбиває суть душі індивіда або колективу. Потяг до цих вічних образів є цілком закономірним; для того вони й існують, аби відтворюватися у сновидіннях, фобіях, релігійних системах та обрядах традиційних свят.

Проте архетипи не тільки актуалізують національну унікальність (інакше культура опинилася б у пастці власних стереотипів), а й адаптують світовий досвід. Таким чином, світоглядним базисом культури виступають універсальні архетипи. Незважаючи на те, що архетипи є непохитними елементами невідомого, проте вони здатні змінювати свій вигляд у межах культурного процесу, тому актуальним є як генетичний пошук загальнолюдських образів, так і історичне дослідження розгортання архетипових форм.

Одним з подібних архетипів є уявлення про світову вертикаль «axis mundi», реалізоване у всіх міфологічних системах у вигляді «світового дерева» або «гори», на вершині якої перебуває Деміург, а в підґрунті, як правило, принесена жертва. Подібна «світова вісь» була не тільки просторовою, а й часовою лінією комунікації, що з'єднувала минуле із сьогоденням та майбутнім. Наприклад, у репрезентативній скандинавській (едичній) міфології – це

ясен Ігдрасиль із офірованим оком Одина під його кореневищем²³².

Нагальною дослідницькою потребою є вибудовування структури архетипів у їх співвідношенні між собою, виявлення закономірностей взаємодії архетипів. Для релігійної християнської свідомості центром землі є Єрусалим із Голгофою як аломорфою «світової гори», під якою поховано Адама, а на вершині встановлено хрест (християнський еквівалент «світового дерева»), на якому – розп'ятий Бог, а над ним – розкриті небеса з Горнім Єрусалимом. Саме навколо цієї вертикалі розгортається світовий простір і здійснюється кульмінація перетікання Старого Заповіту в Новий, відповідно до пророцтва Єзекиїля: «Так говорить Господь Бог: це Єрусалим! Я поставив його серед народів, і довкола нього – землі» (Єз. 5:5). Згодом в іудео-християнській традиції образ жертвовної гори усе більше заміщується храмом, починаючи з Єрусалимського храму, відомого як «храм на Горі», до монастирів Афона – «Святої Горі», локусу святості східнохристиянського світу. Таким чином, храм є нескінченним, невичерпним символом, співпричетним горньому світу.

Якщо звернутися до легендарної дійсності християнізації Європи, то східнохристиянська традиція значно більше за західнохристиянську співвідноситься із Храмом. Народи Заходу були навернені до християнства стараннями місіонерів, у результаті довгих наставлянь та проповідей. Для русичей одкровенням і переконанням стало відвідування храму. Саме посли князя Володимира своїм захоплено-наївним переказом вражень від перебування в Софії Константино-

²³² Мелетинский Е. М. О семантике мифологических сюжетов в древнескандинавской (эддической поэзии и прозе) / Е. М. Мелетинский // Скандинавский сборник. – Таллин, 1973. – №18. – С. 150.

польській визначили національну специфіку сприйняття християнства: «не свѣмы на чи не вѣ были есмы: нѣсть во на землі такого виду чи краси такоа; недоумѣмъ во сказати, токо вѣмы, яко онѣдѣ Бог із челоуѣки превываетъ, і є служба ихъ наче всѣхъ странъ»²³³. Подібне відчуття співпричетності до горнього світу у результаті його демонстрації, а не просвіти та агітації дає змогу стверджувати пріоритет образного сприйняття над логосним у давньоруському осмисленні онтології буття. Таким чином, сенс інобуття відкрився русичам у храмі Софії, що так вдало зумів передати давньоруський літописець. Недарма київський митрополит Іларіон розглядає акт хрещення в «Слові про Закон і Благодать» як прихід Софії Премудрості Божої на Русь²³⁴. Також можна вести мову про формування архетипу «храму», актуалізованого носіями православної традиції.

Будівництво храмів, присвячених Софії, було першим «пластичним» етапом розробки етно-креативної ідеї на давньоруському ґрунті, де Київська Русь позиціонувалася як певний сакральний топос, царство не етнічне, не державне, а піднесено-премудре. Саме Софії Київській, як уже було зазначено, судилося стати втіленням християнської самосвідомості і національного самоствердження навінаверненого народу, що дістало втілення в специфіці архітектури храму (наприклад, унікальна тринадцятикупольність, котру можна тлумачити, починаючи від старозавітних реалій – Ягве та дванадцять колін Ізраїлевих, до місцевих – князь Володимир та дванадцять його синів, що символізувало ідею поширення віровчення серед нових народів, як-от у «Слові про Закон та Благодать» митрополита Іларіона). Як зазначив у

²³³ І Лаврентиевская летопись // ПСРЛ. – СПб., 1846. –Т. 1. – С. 46.

²³⁴ Історія української філософії. Хрестоматія. – К.: Либідь, 1993. – С. 21.

своїх дослідженнях академік Г. Логвин: «Всі пошуки прототипу або взірця для Софійського собору виявилися марними, тому що немає для нього прямих аналогій на всьому просторі домінування візантійського стилю»²³⁵. У древній Софії Київській ще не було окремого персоніфікованого зображення Премудрості, тому що «ликом» Софії був сам храм Софії. У цьому випадку Софія-Храм збігалася із Софією-Премудрістю, що «побудувала собі дім» (Пр. 9:1). Іманентність Премудрості домобудівництву зафіксував Г. Сковорода, описуючи її сутність архітектурними термінами: «Она (Премудрість – Р. Д.) походить на искуснейшую архитектурную симитрию или модель, которая по всему материалу надчувствительно простирается, дѣлает весь состав крепким и спокойным, всё прочія приворы содержащим»²³⁶. Ключем для розуміння ідейно-художньої програми Софії, як уже було зазначено виступає присвятний напис давньогрецькою мовою (над зображенням Оранти) – шостий вірш сорок п'ятого псалма Давида: «Бог серед нього; нехай не хитається: Бог допоможе йому, коли ранок настане». Тут мова йде про Горній Єрусалим, Град-Храм, посеред якого перебуває Бог. У такий спосіб у соборі декларується вертикаль – «лествиця», що з'єднує Єрусалим (сакральне минуле), Київ (профане сьогодення) і Небесний Єрусалим (есхатологічне майбутнє). Якщо згідно з Апокаліпсисом Небесний град ототожнювався із храмом (Об. 21:22), то його земний образ також повинен бути співвіднесений із храмом, що й було доведено в річищі досліджень Софії Київської²³⁷.

Наступний етап розвитку міфологеми «Київ – Другий Єрусалим» припав на період «українсько-

²³⁵ Логвін Г. Київська мистецька школа X – поч. XII ст. / Г. Логвін // Теорія та історія архітектури. – К.: НДІТІАМ, 1995. – С. 27.

²³⁶ Сковорода Г. Начальная дверь ко христианскому добронравию / Г. Сковорода // ПЗТ. – К.: Наукова думка, 1973. – Т. 1. – С. 147.

²³⁷ Демчук Р. В. Храм Софії... – С. 63–68.

го бароко» (кінець XVI – XVIII ст.). Поштовхом для її пролонгації стало відновлення православної київської ієрархії єрусалимським патріархом Феофаном в 1620 р. із благословення константинопольського патріарха Тимофія й за формальним проханням українського гетьмана Петра Сагайдачного. Пріоритет Єрусалима та його церкви міцно затверджується у свідомості нововисвячених київських ієрархів: І. Борецького, М. Смотрицького, І. Копинського, ректора Київської братської школи К. Саковича та їхніх одноподумців. Ідея від початку була спрямована на відмежування православного Києва від католицького Рима, маючи, таким чином, антиуніатську налаштованість. Приїзд єрусалимського патріарха до Києва був сприйнятий як перст Божий, що дістало відображення, наприклад, у «Палинодії» визначного інтелектуала «барочної доби» Захарія Копистенського: «(Господь – Р. Д.) неведомыми своими судьбами прислати до земли Русской рачил патриарху (Феофану – Р. Д.), который святыню поднесл и промыслом нашего всеиного Бога церковь нашу Руску ...оновил...»²³⁸. У 1624 р. друкарня Києво-Печерської Лаври випустила книгу «Бесіди святого Іоана Златоустського на Діяння святих Апостолів» з передмовою «Похвала Єрусалиму» вищезгаданого Захарія, згодом архімандрита Києво-Печерської Лаври. Саме там декларується теза про те, що Київ є другим Єрусалимом християнського Сходу, тому що сюди прийшов з Єрусалима із благословенням і пророцтвом апостол Андрій. Сам Єрусалим виступає в «Похвалі» Копистенського фактично синонімом православної церкви та матір'ю всіх церков: «Хто убо Иерусалимом и намесником его гордит, правдиво иж самим Иисусом Христом гордит. Для чо-

²³⁸ Копистенський Захарія. Палинодія или Книга Оборони католической апостольской Восточной Церкви / Захарія Копистенський // Русская историческая библиотека. – Т. 4. Памятники полемической литературы в Западной Руси. – СПб., 1878. – Кн. 1. – С. 1069.

гож маємо гордити церковию Божою, маткою нашою и маткою всех церквей»²³⁹.

Ідеологема «Київ – Другий Єрусалим» стала визначальною концепцією української церкви, про що свідчить грамота Київського митрополита Іова Борецького від 15 грудня 1621 р., в якій він звертається до православного загалу «Знаючи каждый о своем власном святителе до богоспасаемого мѣста Киева, второго, руского Иерусалима... аби ся не лѣнил приходить и присылати»²⁴⁰. У панегірику «Євфонія весело врямчаа» (1633 р.), присвяченому вступу на митрополичу кафедру Петра Могили, Київ іменується «руським Сіоном»²⁴¹, що підтверджує прихильність до цієї теорії могилянської еліти й освічених верств населення Києва. В 1621 р. спеціальним правилом Київського церковного собору «Совітування про благочестя» було відновлено свято Андрія Первозваного. У культурно-просвітницьких гуртках Києва (Єлисея Плетенецького, архімандрита Києво-Печерської Лаври та інших) розпочалося дослідження стародавніх текстів, пов'язаних із хрещенням Київської Русі, культом Печерських подвижників; державні й церковні діячі відбудовували давньоруські храми, декларуючи тим самим ідею історичної наступності.

Співвіднесення Києва з Єрусалимом як його правонаступника мало місце в українській поезії («Вірш на жалостный погреб Петра Сагайдачного» Касіяна Саковича) і діловому листуванні (між кошовим отаманом Війська Запорозького В. Кузьменком і гетьма-

²³⁹ Цит. за: Пелешенко Ю. В. Похвала Єрусалиму Захарії Копистенського в контексті церковно-політичної ситуації в Україні у 20-х – 30-х роках XVII ст. / Ю. В. Пелешенко // Могилянські читання: збірник наук. праць. – К.: ВІПОЛ, 2002. – С. 158.

²⁴⁰ Грамота Киевского митрополита Иова Борецкого 1621 г. Декабря 15 // Голубев С. Киевский митрополит Петр Могила и его сподвижники. Приложение. Материалы для истории западно-русской церкви. – К., 1883. – Т. 1. – С. 263–264.

²⁴¹ Пелешенко Ю. В. Зазнач. праця. – С. 158.

ном І. Мазепою). У період гетьманата Івана Мазепи це порівняння дістає не тільки подальший розвиток, у першу чергу, у творах Феофана Прокоповича (зокрема п'єси «Володимир», де Київ – «божий град», «ізбран богом»²⁴²), а й нову ідейну спрямованість, виступаючи альтернативою концепції старця Філофея «Москва – Третій Рим»²⁴³, що на той час набула статусу державної ідеології Росії. Однак поразка Мазепи й подальша інкорпорація українських земель до складу Російської імперії зумовили нівеляцію теорії «Київ – Другий Єрусалим» як явища суспільної думки України.

Проте, вже в ХІХ ст в рескрипті царя Олександра ІІ київському митрополитові (від 26 серпня 1836 р.) уперше звучить метафора «російський Єрусалим»²⁴⁴, що стала згодом епіграфом широко відомого в той час путівника М. Сементовського «Киев, его святыни, древности, достопримечательности и сведения, необходимые для его почитателей и путешественников»²⁴⁵. Починається період так званого «секулярного» відкриття Києва, матеріальним втіленням якого стало вивчення київських старожитностей, проведення аматорських розкопок та перших наукових реставрацій храмових розписів.

Отже, середньовічна концепція «Київ – Другий Єрусалим» трансформувалася в «модернову» форму-

²⁴² Феофан Прокопович. Владимир / Феофан Прокопович // Українська література ХVІІІ ст. – К.: Наукова думка, 1983. – С. 303–304.

²⁴³ Кралюк П. Становлення та розвиток теорії «Київ – другий Єрусалим» / П. Кралюк // Християнство і духовність: збірник матер. міжн. конф. «Християнство: історія і сучасність». – К.: Знання, 1998. – С. 209.

²⁴⁴ Ричка В. Київ – другий Єрусалим (з історії політичної думки та ідеології середньовічної Русі.) / В. Ричка. – К.: ІА НАНУ, 2005. – С. 240.

²⁴⁵ Сементовский Н. Киев, его святыни. древности, достопримечательности, необходимые для его почитателей и путешественников / Н. Сементовский. – К., 1881. – С. 2.

лу «Київ – Єрусалим землі руської», що набула нової ідеологічної артикуляції. Із цього часу почалося «пригадування» ролі Києва «по теплому сліду релігійно-антикварних паломництв ХІХ ст.»²⁴⁶ і нове осмислення «міфу Києва» в історії Росії. Актуалізація Києва відбувалася в контексті оновленої державної парадигми як переконання у внутрішньодержавній «міграції» столиці з Києва через Москву до Санкт-Петербурга, що було стійкою рефлексією російської історіософії ХІХ ст. й трансформувалося у радянську історіографію.

В культурно-політичному контексті Русі-України Київ, шляхом співвіднесення з «Божим градом» Єрусалимом, не тільки моделював свій особливий духовний статус, а й дистанціювався від Константинополя, Рима та Москви. На жаль, боротьба за «київську спадщину» обернулася боротьбою російської та української історіографій, що зайвий раз підкреслює унікальність Києва як сакрального центра. У міфологемі «Київ – Другий Єрусалим» було реалізовано архетипи «храму», «святої землі», «обраного народу», що стали визначальними векторами старокиївської культури, екстраполюючись і корегуючи подальшу історичну долю народу.

Ще за часів Київської Русі утверджується ідея вагомості Старого Заповіту (на відміну від католицизму, де Євангеліє вважають вищим компендіумом Біблії) і його актуалізація простежується в топографії місцевості, де було закладене місто. Історичне ядро Києва сформовано трьома горами, назву яких Нестор Печерський у «Повісті врем'яних літ» співвідносить із трьома братами-князями Києм, Щеком та Хоривом, нібито засновниками міста. Проте якщо Кий контамінується з історичним (хоча й напівлегендарним персонажем), то Щека і Хорив не мають історичних референ-

²⁴⁶ Ричка В. Зазнач. праця. – С. 240.

тів. Згідно з Біблією, зустріч Мойсея з Ягве відбулася на горі Хорив (Синайського гірського хребта (2М. 3:1; 4:1–5), де Бог задія демонстрації своєї надприродної сутності перетворив його посох (кий) на змія (щека)²⁴⁷. Не слід також недооцінювати вплив хозарсько-іудейського чинника при формуванні культурно-політичного простору Київської Русі. Давньоруська титулатура: «каган», «бояри» являє собою хазарські запозичення, як і хазарська форма правління «діархія», що простежується в співправительстві київських князів. Дослідники допускають наявність у Київській Русі XIII ст. якогось єврейського руху, що спровокувало виникнення екзегето-полемічного антиіудейського трактату, а також Толкової Палей (більшість списків якої так і названо «Толкова Палея на іудея») ²⁴⁸. Іудаїзм на той час уже стійко асоціювався з талмудизмом, а не зі Старим Заповітом. У Палей в основному переоповідається Старий Заповіт у ракурсі символічної предтечі подій Нового Заповіту. За обсягом наведених даних із різних галузей знання Палея, як вважають дослідники, не має аналогів у східнослов'янській літературі, це специфічний середньовічний «компендіум», основа не тільки богословських, а й природничих знань, історичних відомостей, джерело подальшої філософської рефлексії²⁴⁹.

²⁴⁷ Н. Марр та Б. Рибаків етимологічно співвідносять термин «щек» із хтонічною істотою – змієм. Звідси походить друга назва гори Щекавиця у Києві – Зміїна гора.

²⁴⁸ Адрианова В. П. К литературной истории Толковой Палеи III. Противоиудейские толкования пророчеств по списку 1483 г. Златоверхо-Михайловского монастыря №493/1655 / В. П. Адрианова // Труды киевской Духовной Академии. – 1910. – №2. – С. 257–267.

²⁴⁹ Пістрій І. В. До питання про християнсько-іудейську полеміку (на матеріалах Крехівської Палей) / І. В. Пістрій // Культурологічні студії: Збірник наук. праць. – К.: KM Academia, 1999. – Вип. 2. – С. 216.

Очевидно, подібний світоглядний контекст сприяв надалі (у XV ст.) формуванню тут єресі «ожидовілих». Єресь із Києва до Новгороду²⁵⁰ приніс іудей Схарія, ймовірно, придворний астролог у почті запрошеного князя Михайла Олельковича. «Бысть убо в те времена жидовин именем Схария, и сей бяше диаволов сосуд, и изуучен всякому злодѣйства изобретению, чародѣйству же и чернокнижию, звездозаконию же и астрологи, живый у градѣ Києве»²⁵¹. Якщо в Росії «старозавітний» архетип нівелювався внаслідок непримиренної боротьби з єрессю «ожидовілих», то на Україні, де в Острозькій Біблії 1581 р. уперше в слов'янському світі в повному обсязі були опубліковані старозавітні тексти, він повсякчас проявлявся в поезіях Г. Сковороди, П. Куліша, Т. Шевченка та особливо яскраво у І. Франка.

Поема І. Франка «Мойсей» (1905 р.), котра стала поетичним епілогом письменника, вибудована на старозавітному сюжеті блукань обраного народу пустелею негод, випробувань та маловір'я до Землі Обітованої. Вже з тексту «Прологу» стає ясно, що тут в епічній формі як загальнонаціональна трагедія, що може та повинна бути переборена національною історією, подається доля українського народу як народу бездомного («номада»), але водночас «обраного».

Народе мій, замучений, розбитий...

*Невже тобі на таблицях залізних
Записано в сусідів бути гноєм,
Тяглом у поїздах їх бистроб'їзних?*

²⁵⁰ Флоровский Г. Пути русского богословия / Г. Флоровский. – Минск: Харвест, 2006. – С. 17.

²⁵¹ [Йосиф Волоцкий. *Просветитель*]. Сказание о новоявившейся ереси новгородских еретиков Алексея протопопа и Дениса попа и Феодора Курицына, иже тако мудрствующих / Йосиф Волоцкий // Антифеодальне еретическєдвижения на Руси XIV – начала XVI в. – М.-Л.: Наука, 1955. – С. 468.

*Невже повік уділом буде твоїм
Укрита злість, облудлива покірність
Усякому, хто зрадою й розбоєм
Тебе скував і заприсяг на вірність?*

*Та прийде час, і ти огнистим видом
Засяєш у народів вольних колі,
Покотиш Чорним морем гомін волі
І глянеш, як хазяїн домовитий,
По своїй хаті й по своїм полі.*

У часи історичних криз особливо гостро постає потреба в національній ідеї. В цьому випадку для її артикуляції використовувалася старозавітна міфологема «здобуття Землі Обітованої», що можливо лише шляхом трансформації пригнобленого народу у вільний народ. Адже з неволі є лише два виходи – або до нівеляції та забуття, або до свободи та незалежності (хоча б культурної, як у випадку І. Франка):

*Ще момент – і прокинутися всі
З остовпіння тупого,
І не знатиме жаден що вмить
Приступило до нього.
Ще момент – і Єгошуї крик
Гірл сто тисяч повторить;
Із номадів лінивих ся мить
Люд героїв сотворить²⁵².*

Франківським пером «Священна історія» відтворювалася на українському ґрунті, адже така історична ретроспекція й становила задум поета, бо «під подертими наметами древніх ізраїльтян, “синів пустелі”, він бачив знедолених земляків»²⁵³. Дійсно, це ліричне послання

²⁵² Тут і далі цитуємо за вид: Франко І. Мойсей / І. Франко // Франко І. Вибрані твори. – Х.: Ранок, 2008. – С. 142–189.

²⁵³ Скоць А. І. «Засяєш у народів вольних колі...» Франків пролог до «Мойсея» / А. І. Скоць // Українське літературознавство. – Львів: Вид. ЛДУ, 1989. – Вип. 52. – С. 32.

рідному народові, зумовлене творчим прочитанням Біблії, обернулося неочікуваним та здійсненим пророцтвом «здобуття Земля Обітованої», отже «виходу з єгипетського полону», коли євреї завойовували Палестину/Ханаан (доба патріархів до 1220 р. до н. е.), що описано у Старозавітній книзі Вихід (2М. 1:8-22; 5:1-22). Зазначений мотив, хоч і представлений високомистецькими творами, в українській поезії був досить локальним. Значно популярнішим був мотив «втраченої батьківщини», а саме «виходу з вавилонського полону», що тривав у 587-538 рр. до н. е. після завоювання Іудеї вавилонським царем Навуходоносором II (2Цар. 24). В цьому випадку біблійні аналогії дешифруються у такий спосіб: Єрусалим співвідноситься з Україною, Вавилон – з царською Росією, або гетьманське минуле України – це Єрусалим, теперішнє перебування в імперії – Вавилон. У подальшому спостерігається об'єднання єгипетського та вавилонського полонів. Другий мотив як найпотужніший поступово підпорядковує собі перший аж до повного їх злиття²⁵⁴. Узагальнюючий синтез семантично споріднених мотивів засвідчує процес редукції алегоричного образу до універсального архетипу свободи – «виходу з полону».

Так само зі Старим Заповітом пов'язана тема Премудрості Божої – Софії. Ще від доби Київської Русі концепт софійності відігравав провідну роль у світогляді новонаверненого народу. Прадавній (відомий з іудаїки та античності) архетип «софійності», що підсилює антропоцентризм світорозуміння, реконструюється в богословських текстах першого вітчизняного «софіолога» Климента Смолятича²⁵⁵. Митрополит, інтерпретуючи

²⁵⁴ Бетко С. Біблійні сюжети і мотиви в українській поезії XIX – початку XX століття / С. Бетко. – Zielona, 1999. – С. 19-24.

²⁵⁵ Никольский Н. К. Послание, написано Климентом, митрополитом Русским Фоме, пресвитеру / Н. К. Никольский // О литературных трудах митрополита Климента Смолятича, писателя XII века. – СПб., 1892. – С. 105.

притчу царя Соломона «Премудрість свій дім збудувала, сім стовпів своїх витесала» (Пр. 9:1), вважає Премудрість «божеством», а створений нею храм – «людством», тим самим, декларуючи взаємозалежність Творця й творіння, поєднуючи теодицею та антроподицею. У софійному контексті можна розглядати також доробок Даниїла Заточника й Кирила Туровського. Надалі вітчизняну софіологію розробляє Григорій Сковорода вже в ранньому своєму творі «Разговор о Премудрости»²⁵⁶, а продовжує розгорнутою концепцією іманентності Софії «трьом світам» сущого. Органом прилучення до софійної мудрості Сковорода декларує серце як символ внутрішнього світу людини («внутрішньої людини»), основу її «людяності». Християнське розуміння «серця» ґрунтується на його сприйнятті як органа комунікації з Богом ще від початку ісихастських практик. Формування людської моральності на «палаючому серці» протистоїть античному (сократівському) розумінню моралі як функції розуму та освіченості²⁵⁷. У такому сенсі універсальний архетип «серця» був адаптований світоглядом Київської Русі. У давньоруському трактаті «О человеческом естестве, видимом и невидимом», котрий дослідники вважають автентичним твором, зазначено: «От сердца же видимого невидимая мудрость»²⁵⁸. Символ «палаючого серця» став одним із популярних за доби «українське бароко», він прикрашав як фамільні герби української еліти (наприклад Варлаама Ясинського, зображений на гравюрі О. Тарасевича), так і архітектурні споруди. Тектоніка архітектурного бароко

²⁵⁶ Сковорода Г. С. Разговор о Премудрости / Г. С. Сковорода // Сковорода Г. С. ПЗТ. – К.: Наукова думка, 1973. – Т. 1. – С. 94–95.

²⁵⁷ Кримський С. Під сигнатурою Софії / С. Кримський. – К.: КМ Академія, 2008. – С. 307–308.

²⁵⁸ Гаврюшин Н. К. Древнерусский трактат «О человеческом естестве» / Н. К. Гаврюшин // Естественно-научные представления Древней Руси. – М.: Наука, 1998. – С. 224.

визначалась напругою та вибухом, що передається через деформацію ліній, закручуваність контурів та динаміку внутрішньої сили. Архітектура українського бароко з яскравими національними мотивами постає специфічною формою, що трансліює змісти²⁵⁹. Національне завершення «філософія серця» знайшла в ідеології діячів Кирило-Мефодіївського братства: М. Костомарова, Т. Шевченка, П. Куліша, М. Гулака, В. Белозерського, репресованих 1847 р., які особисто виокремлювали українську історію та культуру в програмному документі «Закон Божий. Книга буття українського народу». У їхньому статуті національна ідея формується «на серці», і «внутрішня людина» виступає суб'єктом зв'язку з рідною землею²⁶⁰. Культурний інваріант «серця» типовий для української філософської традиції, тому що саме він визначає специфіку національного типу пізнання. Поняття про серце як суто філософський концепт, розглядається у творчості українського мислителя XVII ст. Кирила Транквіліона-Савроговця. Однак у вигляді оригінальної кордоцентричної теорії на софійному ґрунті, «філософію серця» була розробив професор Київської духовної академії Памфіл Юркевич. З 1869 по 1873 р. Юркевич очолював історико-філологічний факультет Московського університету, де його учнем і наступником на кафедрі став Володимир Соловйов, який не тільки на все життя зберіг теплі спогади про свого вчителя, а й розгорнув його ідеї в грандіозну систему «філософії вседності»²⁶¹. На жаль, цей аспект

²⁵⁹ Дзвіниці Софійського собора XVIII ст. оздоблюють барельєфні зображення святих у народному вбранні, центральним образом Брама Заборовського тієї ж доби є образ палаючого серця під митрополичою митрою.

²⁶⁰ Кримський С. Під сигнатурою... – С. 308.

²⁶¹ Тихолаз А. Платон і платонізм в російській релігійній філософії XIX – початку XX століть / А. Тихолаз. – К.: ПАРАПАН, 2002. – С. 106–107.

реалізації духовної спадщини київської філософської школи залишився так до кінця й не розкритим, чому неабияк сприяла кампанія цькування професора на сторінках «прогресивної» преси. Приводом для неї послужила серйозна, але досить коректна критика елементарно-матеріалістичних поглядів М. Чернишевського, статтю якого «Антропологічний принцип у філософії» було анонімно опубліковано у двох номерах «Современника». Публікація П. Юркевича «З науки про людський дух» з'явилася в «Трудах Київської Духовної академії» в 1860 р., що спровокувало неадекватну реакцію мало освічених філософські «революційних демократів» (котрі порівнювали професора з «екскрементами Діогена») і пов'язало ім'я Юркевича із синонімом «реакційної поповщини»²⁶². Цілком зрозуміло, що філософ незабаром взагалі покинув писати й за роки що залишилися до смерті (1874 р.), опублікував лише дві праці²⁶³.

Наступний аспект, на якому варто зупинитися, – це національна інтерпретація вже згадуваного універсального «архетипу свободи». Світогляд «бароко» є одним з яскравих проявів національних архетипів. Доба бароко майже повністю збігається у часі з існуванням української Гетьманської держави, коли Україна знову (після Київської Русі) заявила про себе як суб'єкт світової історії. В такому контексті провідною стає патріотична тема з сюжетами воїнської слави, подвигу, лицарських чеснот, святої жертви, духовних звершень, перемоги життя над смертю. Українське козацтво як носій події «історичної пригоди» стало героїко-стоїстичним інваріантом розвитку барокової свідомості. Запорозька Січ, а разом з нею й козацтво, сприймалися як напівмістичне військове братство (з його демократичною організації-

²⁶² Тихолаз А. Там само. – С. 108.

²⁶³ Зеньковский В. В. История русской философии в 2-х томах / В. В. Зеньковский. – 2-е издание. – Париж, 1989. – Т. 1. – С. 321.

сю, виборністю посад та культурною виразністю), що протистояло соціальним структурам не як окрема подібна одиниця, а як антиструктура, альтернативна всім наявним і водночас доступна кожному за виконання низки умов. Передусім треба було бути вільним (навіть від власності), неодруженим (або залишити дружину), православним (прийняти православ'я), пройти ритуальні випробування (аж до зміни імені на влучне прізвисько²⁶⁴), присягнути на вірність королю (царю), спілкуватися виключно українською (причому просто-народною) мовою. Січ була реальним викликом офіційній державності й формою солідаризації з населенням (переважно «соціально низьким»). Норми й цінності козацького війська як виміри внутрішньої свободи охоплювали широкі верстви населення, які тим самим відчували свою причетність до козацького союзу. По всій території України створюються неформальні, національно-релігійні організації – «братства» (архаїчний прообраз «громадянського суспільства»), підтримувані військом²⁶⁵. Тому, коли Запорозьке козацтво стає політичним лідером України, низка письменників заявляє про «козацьку націю»²⁶⁶, а пізніше (і в інших історичних реаліях) Н. Костомаров напише в програмі Кирило-Мефодіївського братства: «...справжній українець не любить ні царя, ні пана, а знає одного Бога»²⁶⁷. У такий спосіб формувався «чоловічий», етнокреативний міф України як республіки «лицарського братства». Така стихія вільної, діяльної особистості (без якої не могла б

²⁶⁴ Князя Г. Потьомкіна, прийнятого на Січ 1772 р. називали Грицьком Нечосою за довге чорняве волосся.

²⁶⁵ Гетьман П. Сагайдачний разом з усім Військом Запорозьким вступив до Київського православного братства 161 р. та взяв його під свій протекторат.

²⁶⁶ Попович М. Нарис історії культури України / М. Попович. – К.: АртЕк, 2001. – С. 170.

²⁶⁷ Кирило-Мефодіївське товариство. – К.: Наукова думка, 1990. – Т. 1. – С. 258.

вижити прикордонна цивілізація, що протистояла хаосу Великого Степу) живила як Козацьку республіку, так і вольницю бурсаків, авантюризм мандрівних дяків, ініціативу городян там, де існувало «магдебурзьке право». Пролонгація позначеного архетипу «свободи» нині простежується (як це слушно зазначив С. Кримський) в рядках і навіть у манері виконання – з рукою на серці – державного гімну України:

*Душу й тіло ми положим за свою свободу
і покажем, що ми, браття, козацького роду.*

(П. Чубинський)

Всі архетипи українського менталітету були властиві творчості Миколи Гоголя, у котрого особливо акцентований мотив гри козака з нечистою силою як «гри з долею» – інваріант «архетипу свободи». Подібний сюжет є характерним для всієї попередньої фольклорної традиції України з її сатиризацією образу чорта, зокрема й народного театру-вертепу. Україна Гоголя онтологізована й міфологізована з її поетичною «українською ніччю» і «сакральною рікою» Дніпром (до середини якої долетить «не всякий птах») і явно протиставляється казенно-бюрократичній Російській імперії як країні «мертвих душ». Вічна тема любові до рідної землі дістає у Гоголя неочікуване трагічне вирішення через мотив жертвоприношення сина в повісті «Тарас Бульба», де поряд із самотнім колоритом Запорізької Січі мають місце стійкі «старозавітні» аналогії. Також письменником підтримано ідею вірності та служіння «лицарському братству»²⁶⁸. Незважаючи на політичну лояльність

²⁶⁸ Йдеться про першу редакцію твору 1835 р. (мотив був посилений в однойменній п'єсі М. Старицького). На жаль, канонічною версією повісті «Тарас Бульба» стала друга редакція 1842 р., де відбулося перекодування смислів, коли Тарас із захисника вкупі з побратимами кордонів «Україны» перетворився на захисника «православ'я», «отечества» и «русского дворянства». Докорінно було змінено кінцівку в річці проімперської парадигми цареслав'я.

повістей М. Гоголя, вони, окрім української поетики, містять потенційну небезпеку для Російської імперії, про що зазначив М. Рябчук²⁶⁹. Адже письменник з його подвійною малоросійсько-імперською ідентичністю (М. Шкандрій) доводить суперечність між потребою політичного упокорення України (через її бажану гомогенізацію) та її естетичним визволенням (через утвердження культурної унікальності) до небезпечної межі, за якою самотутній край зі славним минулим починав розвиватися за власними законами, всупереч уніфікаційним зусиллям імперії. Проте провідним лейтмотивом пізнього Гоголя стала «музеефікація Малоросії», яка, за його переконанням, вже припинилася в часі й знайшла своє логічне завершення у імперському майбутті. Цей «гоголівський міф» спростував у подальшому Т. Шевченко.

У важкий для народів Російської імперії «миколаївський» період на зміну «мужньо-чоловічому міфу», приходить міф про «жіночість України», де простежується мотив жертви («чайки-небоги»)²⁷⁰, який Т. Шевченко (особисто потрапивши у найтяжче рабство – солдатчину в кріпосницькій державі) підсилив образом «України – Катерини»²⁷¹ і подією «mental gare» на всіх рівнях.

*Кохайтесь ж, чорноброві,
Та не з москалями,
Бо москалі – чужі люде,
Згущаються вами.*

Така кардинальна (і несприятлива для народної самоідентифікації) установка, що провокує розвиток

²⁶⁹ Рябчук М. Імперія як дискурс / М. Рябчук [Електронний ресурс] / КРИТИКА. – 9. – 2002 р. – Режим доступу /<http://krytyka.kiev.ua> Назва з екрану.

²⁷⁰ Грабовська І. Чи довго ще квилити «чайці-небозі», або Знов про жіночість України / І. Грабовська // Сучасність. – 2000. – №5. – С. 99–115.

²⁷¹ Поема «Катерина» 1838 р. з присвятою В. Жуковському.

«комплексу жертви», припускає або принижену смиренність, що в умовах бездержавності демонструвала українська еліта (котра вірно служила по черзі польським, російським, радянським господарям), або протест, здавна властивий українському народові. З іншого боку, Т. Шевченко спростував гоголівський міф про те, що «стара» Україна є вже мертвою, хіба що ретельно «приспаюю» («Я не нездужаю, нівроку») в очікуванні пробудження²⁷²:

*Не жди сподіваної волі –
Вона заснула: цар Микола її приснав.
А щоб збудить
Хиренну волю, треба миром,
Громадою обух сталить;
Та добре вигострить сокиру –
Та й заходиться вже будить.
А то проспить собі небога
До суду божого страшного!
А панство буде колахать,
Храми, палати муровать,
Любить царя свого п'яного,
Та візантійство прославлять²⁷³.*

Тим самим, сформулювавши протестну ідентичність (зокрема, у вірші «Заповіт»), Шевченко назавжди залишився «пророком свободи», повсякчас затребуваним і реінтерпретованим у добу викликів і випробувань українського народу. Архетип «свободи» виявився стійким означником українського менталітету. Наприклад, у період соціальних потрясінь від спровокованої більшовиками «класової боротьби» за радянську владу, народ за козацькими традиціями,

²⁷² Мотив актуалізований П. Чубинським у вірші «Ще не вмерла Україна, І слава, І воля!», опублікований у Львові в журналі «Мета», 1863 р., №4, с. 271–272.

²⁷³ Шевченко Т. Кобзар / Т. Шевченко. – Х.: Школа, 2014. – С. 297–298.

заснував Гуляйпільську (1917–1920 рр) та Холодноярську (1918–1922 рр.) «вільні республіки» на історично-козацькій території Південно-Східної та Центральної України й запекло, з укоріненою «хуторянською» психологією, опирався сталінській колективізації, за що й був засуджений до національної нівеляції²⁷⁴ і холодного вимирання.

Таким чином, архетипи «свободи», «софійності», «палаючого серця» напрацьовані українською самосвідомістю з урахуванням старозавітної традиції «здобуття землі Обітованої», обумовили у подальшому сенс української національної ідеї. Здобуття землі Обітованої підсилюється мотивом «виходу з полону», зазначеного у численних біблійних рецепціях письменників ХІХ – початку ХХ ст. За браком політичних інституцій, саме література репрезентувала прагнення народу, позбавленого держави.

Надалі у Радянському союзі повністю заперечувалася національна ідентифікація, існував стереотип національного як негативного або маргінального, завдяки чому національні культури втратили наступність (послідовність проходження етапів розвитку), що зумовило дискретну лінію культурної еволюції. Подальші, уже «радянські міфи» настільки виразні (з їх застосованими навиворіт релігійними концепціями та комуністичною есхатологією), що є темою окремих досліджень. Незаперечна радянська міфологія, трансформуючись в ідеологію (як спосіб раціоналізації міфу), ставала політичною догмою. Ідеологія, таким чином, є санкціонованим політичним міфом (або групою міфів), які нав'язують суспільству через дер-

²⁷⁴ Радянською державою за доби «богоборницького атеїзму» завдано непоправної шкоди всім релігійним конфесіям, проте повністю було ліквідовано лише Українську Автокефальну Православну Церкву (1936 р.) та Українську Греко-Католицьку Церкву (1946 р.).

жавну «ідеосферу» (систему, що поєднує платних ідеологічних працівників у всіх державних структурах і засоби масової інформації). Тоталітарні режими завжди й скрізь функціонували завдяки вдалим міфам про самих себе. Трансляція відібраних історичних фактів відбувалася за торованою схемою: міфологія – ідеологія – пропаганда. Якщо за Р. Бартом, «міф – це слово», то припустимими стають будь-які маніпуляції масовою свідомістю, адже «наш світ є нескінченно сугестивним»²⁷⁵.

У певних ситуаціях, які порушують повсякденність (свята, війни, соціальні конфлікти), коли настає фаза крайнього напруження колективного життя, великого зібрання людських мас та концентрація їхніх зусиль, спостерігається вихід архетипів колективного несвідомого у свідомість, буквально їхній прорив (що загалом є цілком нормальним явищем, бо аномалія – це дисоціація свідомості, втрата контролю над несвідомим). У такі критичні періоди реальність стає настільки виразно-символічною, що набуває певних ознак ірреальності. Символічному процесу як трансформації зазвичай передують ситуація глухого кута, безвиході та пов'язані з цим переживання.

Така об'єктивність склалася, за нашим спостереженням, напередодні подій Помаранчевої революції 2004 р. Занурення пересічної людини у передвиборчий процес, що супроводжувався нестримною кампанією відвертої брехні та провокацій з боку провладних структур та залежних мас-медіа, втратою моральних орієнтирів на загальнодержавному рівні, згодом почало сприйматися як всебічна концентрація Зла, що перетворилося на цілком об'єктивну реальність. Переламним став ранок 22 листопада 2004 року, коли люди ще не володіли певною інформацією про фаль-

²⁷⁵ Барт Р. Мифологии / Р. Барт. – М.: Академический проект, 2008. – С. 265.

сифікацію виборів, отже, не здійснили свідомий аналіз ситуації, мали тільки несвідомі імпульси та відчуття на кшталт «Зло перемагає», які спонукали безліч людей вийти на майдани міст для єднання та супротиву. Відтоді було порушено ізолюваність, де кожна людина облаштовує свій світ на власний розсуд; приватне поступилося колективному. Процес опору вилився у надіндивідуальну форму суспільної свідомості задля об'єктивації і виведення спільних почуттів, що яскраво продемонструвало гасло тогочасної революції: «Нас багато і нас не подолати!». Таким чином, відбулася реінкарнація семантичної опозиції Добра і Зла у їх довічному протистоянні.

У міфологічних сюжетах Добро репрезентує «культурний» герой (реформатор, упорядник соціальних норм та інститутів), що може мати помічників (яких у казці наділено «чарівним» статусом) та високу мету (передати людям вогонь, рало, знання, здобути Золоте Руно, яблука Гесперід, перемогти Мінотавра тощо). У «чарівній» слов'янській казці є виразний сюжет про намір спіймати Жар-птицю, яка вже зронила на землю своє помаранчеве перо. У парі з культурним героєм, як його антипод, виступає демонічно-комічний двійник – трікстер (блязень, шахрай, сюди ж пасує в'язень) на кшталт «гоголівського» чорта, що краде місяць напередодні Різдва.

Простір у міфі завжди бінарний, поділений на два полярних світи, що відповідає провідним семантичним опозиціям: «свій/чужий», «центр/периферія», «верх/низ». У цьому випадку їхня реалізація відбувалася через усвідомлення, що наш світ – «сонячно-помаранчевий», а не наш – «вороже-донецький», утворений завдяки перевертанню властивостей нашого світу (все, що сприймається тут як позитив, там – як негатив, і навпаки). Тому-то поширене гасло тієї революції «Схід і Захід разом!», утворене задля досягнен-

ня політичної мети суспільного примирення, апріорі було свідомим, штучним, отже на той час нездійсненим.

Цікаво, що скандинавська міфологія (русько-скандинавський симбіоз, зумовлений участю пасіонарних «варягів» у процесах державотворення Русі, не міг не позначитися на несвідомому рівні вкоріненими архетипами) окрім загальновідомої горизонтальної опозиції Мідгард (космос) – Утгард (хаос) містить ще й відповідну символіку кольорів, де помаранчевий (колір революції) пов'язаний з «небесністю», а синій (колір реакції) – із «хтонічністю»²⁷⁶.

Якщо квінтесенцією казки є боротьба Добра і Зла (у різних персоніфікаціях, адже царство Кощея – це також певний злочинний режим), то її колізія полягає у доланні різноманітних перешкод (оманливих переправ, бездонних колодязів, хатинок Баби Яги тощо), які відбивають стародавні ритуали переходу. У реальному вимірі революції з цим можна співвіднести проминання турів виборів, перевибори, засідання судів та ЦВК, що сприймалися небайдужими громадянами (а таких тоді була переважна більшість) як серйозні випробування.

Об'єктивація суспільних почуттів за часів Помаранчевої революції набула ритуально-святкової форми карнавалу у річці славнозвісних розробок М. Бахтіна²⁷⁷ про створення тимчасового карнавально-пародійного світу з утопічною атмосферою свободи та рівності як уособлення втраченого «золотого» царства Сатурна (до речі, події революції за термі-

²⁷⁶ Мелетинский Е. М. Скандинавская мифология как система / Е. М. Мелетинский // Труды по знаковым системам. – №7. – Тарту: ТГУ, 1975. – С. 45.

²⁷⁷ Бахтин М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса / М. Бахтин. – М.: Художественная литература, 1990. – 543 с.

ном збіглися з античними Сатурналіями). Громадяни рясно оздоблювали себе помаранчевими стрічками, хустками, наліпками, капелюшками; в руках тримали прапорці, кульки, плакати, іграшки – відповідного оздоблення було на кожній людині, машині, споруді занадто. Майже протягом усієї доби на майдані тривали концерти. Просто неба розігрувалися театральні дієства, такий собі перформенс та імпровізація за участі колективів т. зв. Політичного театру й навіть театру імені І. Франка, не кажучи вже про аматорів жанру. Про тимчасову відміну соціальної ієрархії свідчили прикрашені помаранчевою атрибутикою коштовні мерседеси та джипи із включеними клаксонами, які підвозили продукти харчування до наметових містечок. Представники різноманітних суспільних еліт охоче спілкувалися з народом.

На майданах панував піднесений настрій, суцільна й незвична на той час свобода слова у фамільярно-сміховому жанрі («Кучма, Янукович, ваші нари поруч!»). Тривога перших днів революції трансформувалася у веселощі, адже сміх захищає від потрясінь. Майже всі учасники подій відчували цей присмак свята в революції. Свято як ритуал відтворення та змін вкорінене ще в архаїчну культурну традицію: «Настає час, коли потрібне перетворення. Треба, щоб позитивне діяння забезпечило нову стабільність порядку. Є потреба в тому, щоб щось схоже на творення відновило природу і суспільство. Саме для цього призначене свято»²⁷⁸.

Згідно з класичними карнавалами східних слов'ян (на святки, масляну, «зелені» свята), де носили сміхотворні опудала Коляди, Ярила та Купала, на майдані були відповідні «Кучманойд» та «Янукович-зек» у відповідному вбранні. Слов'янські карнавальні процесії

²⁷⁸ Каюа Р. Людина та сакральне / Каюа Р. – К.: Ваклер, 2003. – С. 123.

завершувалися жартівливим похороном вищенаведених кумирів (уособленням пройдених сонячних фаз), як правило їх спалювали або топили. Варто було очікувати чогось подібного, тому ми не проминули увагою сюжет з м. Ужгорода, показаний у теленовинах. Подія останнього дня революції була виключно знаковою, бо демонструвала утоплення в річці Уж синьо-білої труни натуральних розмірів із великим тарганом у середині, символом колишнього режиму Леоніда Кучми. Саме такими – веселковими – були тогочасні очікування й переживання, що не справдилися.

Коли повертається буденність, святковість відступає, згортаючись у архетипи, занурюючись у несвідоме. Пережите відчуття співпричетності та якогось містичного злиття з незнайомими, але спільними у прагненнях людьми, колись традиційне, проте втрачене, раптово відтворилося попри реалії урбанізованого суспільства. Натомість Помаранчева революція засвідчила, що українська ідея так і залишилася на рівні XIX ст., проявившись у патерналістському очікуванні «пророка», котрий, як Мойсей «знає шлях» і виведе свій народ до мети – «Землі Обітованої», справедливого суспільства вільних людей.

Отже, сучасна міфологічна свідомість тільки формально відрізняється від традиційної. Реміфологізація є характерною рисою новітньої культури (особливо масової), тим більше в переламні історичні моменти («критичні періоди»)²⁷⁹. Інтерес до міфу, його спонтанне відтворення або усвідомлене конструювання визначають сучасну культурну динаміку. Міфологічні компоненти присутні в будь-якій економічній та гуманітарній сфері, у тому числі політиці та науці (у вигляді квазінаукових форм). Несві-

²⁷⁹ Демчук Р. В. Міфологічний контекст «Помаранчевої революції» / Р. В. Демчук // Наукові записки НаУКМА. – Т. 40. Теорія та історія культури. – 2005. – С. 69–71.

доме бажання залишатися в річищі міфології (гомогенний міф об'єднує, на відміну від гетерогенного, роз'єднуючого логосу) провокує нації, що переживають «етноренесанс», створювати квазітрадиції, заглиблюючись у «міфологічні шари» людського існування. На перших етапах становлення національної самосвідомості романтичне ставлення до минулого може відігравати певну позитивну роль, проте настає час, коли ситуація потребуватиме переосмислення на засадах реальності. Саме за часів президентства В. Ющенка Україна у благому намірі консолідації навколо етнічної константи вибрала помилковий орієнтир, як-от нав'язувана суспільству горезвісна «трипільська теорія». Міф про колицку європейської цивілізації «Аратту-Україну»²⁸⁰ – етноцентрична версія України («міф про культуртрегерство»), засвідчував не стільки «архенаціоналізм», скільки кризу національної ідеї. Протягом довгострокового відтинка нової історії етнокреативною ідеєю, як зазначалося, було здобуття державності – «самостійної України», за яку боролися та віддавали життя. Цей «міф про Землю Обітовану» реалізувався в дійсності, тому що був «розгорнутий», спрямований у майбутнє. Однак, після здобуття української державності й ліквідації державності радянської з її усталеною політичною міфологією та несамовитою пропагандою, запанував ідеологічний вакуум, що почав заповнюватися псевдонауковими конструктами на кшталт: «І не треба шукати ніякої нової української ідеї. Вона в духовності і інтелектуальному потенціалі українського народу, який є одним з найдавніших на землі», – стверджує доктор політологічних наук, проректор Університету «Україна», голова Всеукраїнської асоціації політичних наук

²⁸⁰ Автори та розробники концепції – А. Кифішин, Ю. Шиллов, С. Плачинда та інші.

В. Бебик²⁸¹. Фантастичні ідеї щодо витоків української нації поширювалися не лише через мас-медіа, а й через підручники²⁸². В с. Трипілья Київської області було створено музей «Прадавня Аратта-Україна», закладалися «Парки трипільського періоду» (м. Ржищів, обійстя МАУП в Києві) тощо. Тобто історична реальність поступово підмінювалася етноцентричним міфом, що міцно вкорінювалися в колективну свідомість: «Трипільці впродовж своєї історії сприяли поширенню прогресу у Східній Європі: запозичені найновіші культурні і технічні досягнення вони передавали навколишнім народам, що стояли на нижчому рівні соціально-культурного розвитку»²⁸³. Отже, сакралізація національного духу, особливо в кризові періоди утворення нових або розпаду старих державних утворень, потребує створення нової картини світу в межах етнічних координат на кшталт «нашої трипільської прабатьківщини». Адже міф не потребує жодних логічних доведень, бо він є досконалим у власній монолітності. Міфотворці від політики схильні вважати давність історичного минулого запорукою оновлення світлого майбутнього, відповідно до міфологеми «вічного повернення». Заснована на міфі ідеологія є способом поставити архетипи на службу завдань теперішнього часу. Наполегливе просування «трипільського бренду» фактично призвело

²⁸¹ Бебик В. Глобальна українська ідея / В. Бебик // Урядовий кур'єр. – 2007. – (25.04). – С. 9.

²⁸² Білоусько О. А. Україна давня: Євразійський цивілізаційний контекст. Карти, таблиці, ілюстрації / О. А. Білоусько: посіб. для вчителя. – К.: Генеза, 2002. – 272 с; Любар О. О., Стельмахович М. Г., Федоренко Д. Т. Історія української школи і педагогіки / О. О. Любар, М. Г. Стельмахович, Д. Т. Федоренко. Навч. посіб. – К.: Знання, 2003. – 450 с.

²⁸³ Матеріали до наради під головуванням віце-прем'єр міністра України В. А. Кириленка з питань збереження та популяризації пам'яток Трипільської культури від 23.03.2006. – С. 2.

до грабунку трипільських розкопів та фальшування на замовлення трипільських артефактів. Поширений трипільський міф спростовувався лише у вузькому колі науковців – фахівців з цієї проблематики. Етноцентричний трипільський міф, який набув характерних ознак міфу політичного, що тривалий час був задіяний у державотворчому процесі України, не встиг трансформуватися у офіційну ідеологію, хоча мав всі підстави для цього. Адже ідеологія, як уже було зазначено, і є політичним міфом (або їх приватною комбінацією) в межах політико-міфологічного простору суспільства, що отримав санкцію політичного інституту, або є штучним конструктом дослідника, котрий позначив як ідеологему певні міфологічні уявлення, які історично циркулювали в свідомості соціуму. Це пояснює «невловимість» міфу навіть у теоретичних конструкціях, орієнтованих на суворе позиціонування категорій²⁸⁴. Саме «заміфологізованістю» політичної еліти, можна пояснити її ірраціональну поведінку та нездатність виробити раціональну модель державно-культурного розвитку. Політика давно перетворилася на секулярну форму релігії, а політики – на медіумів, які віртуозно володіють технікою міфу. Кріейтори схильні вважати легендарне минуле перепусткою у світле майбутнє²⁸⁵. Однак міф, обернений у минуле, лише легітимізує непрезентабельне сьогодення.

На жаль, міфологія режиму В. Януковича була позбавлена креативу, бо так само базувалася на ідеї «вічного повернення» у цьому випадку радянської «міфології перемоги» (топос війни міфологізувався всіма тоталітарними режимами), що робило «Свято

²⁸⁴ Пестов Н. И. Политический миф теперь и прежде / Н. И. Пестов / под ред. проф. А. И. Демидова. – М.: ОЛМА Пресс, 2005. – С. 95.

²⁸⁵ Русіна О. Парк трипільського періоду / О. Русіна // Кри- тика, 2005. – №102. – С. 18.

Перемоги – 9 Травня» центральним у синкретичному святковому циклі сучасності. Відповідна «радянська» атрибутика, повертаючись, виглядала фальшивою (як це засвідчили переозначені «георгіївські стрічки»), адже протягом двадцяти років формувалася, хоч і повільно, нова спільнота – народ України, що потребувало відповідної корекції політики пам'яті. До того ж хижацьке нутро кримінальної влади дисонувало з нав'язливим навіюванням міфічного «покращення життя». Реанімація радянської ідентичності у нових реаліях обернулась фантомним болем за втраченим «соціалістичним раєм» – і не більше. Проте міф здатний створювати не лише свою логіку, а й власну повсякденність.

На цьому тлі тривали пошуки нової реальності наперекір повзучій контрреволюції. Після арешту Юлії Тимошенко в серпні 2011 р. та ув'язнення на 7 (сакральне число!) років, її постать почала стрімко міфологізуватися, обертаючись на поневолену Україну (реінтерпретовану міфологему «Матері-Батьківщини»). Поширювалися канонічні портрети очільниці «Батьківщини», майже іконообрази у вишиванці з характерною зачіскою та оберемком пшеничного колосся у долонях, щось на кшталт Лесі Українки у поєднанні з її міфічною героїнею Мавкою. За ґратами Вона перебувала начебто в епічному часі, страждаючи від болю, що сприймалося суспільством як тортури, протистояла злему гнобителю рівня біблійного царя Навуходоносора (у казці – Змісві Гориничу). Поступово факти її земної біографії відійшли на задній план, стерлися з пам'яті, чому сприяло якесь нечітке обвинувачення, що інтерпретувалося як «співробітництво з Росією / змова з Путіним», аналогічно закидам Богдану Хмельницькому («змова з Росією») та Івану Мазепі («співробітництво з Карлом XII»), й це у підсумку робило їх героями, щоправда з різних

ракурсів сприйняття. Подібне непереконливе обвинувачення виглядало облудною обмовою, тим паче артикульоване маріонетковим, проросійським режимом Януковича. Вона була не тільки ув'язнена, а й оббріхана, проте незламна. До речі, Єврореволюція, або Революція Гідності 2013 р. розпочалася не лише з відмови влади підписати угоду з Європейським союзом, що неминуче затягувало країну до Євразійського союзу («Царства Кощея»), а й тому, що «Змій Горинич» так і не відпустив «Полонянку» зі своєї темниці. Після перемоги революції доля Ю. Тимошенко була вирішена найпершою. Повернувшись до профанного часу, вона одразу втратила свій сакральний статус й очікувано програла президентські вибори.

Загалом завдяки архетипам у їхній варіативності, існують непересічні можливості творення альтернативної реальності в головах у людей за допомоги сучасних мас-медіа. Сьогодні, наприклад, у середовищі т. зв. борців проти фашизації України та їхньої групи підтримки активовано «сплячі» архетипи й латентні фобії, тому їхня есхатологічна екзальтація поступово набула ознак «священної» війни на кшталт «джихаду», чим успішно скористалися професійні маніпулятори свідомістю з боку російських спецслужб, розпочавши військові дії на нашій землі.

Розділ 6.

Колізії моделювання української ідентичності на підставі поняття «святої землі»

Історичне минуле зачаровує своєю недослідженістю. Адже побудувати беззастережний історичний еталон на підставі розрізнених фактів дотепер не уявляється можливим, скоріше матиме місце певна «віртуальна реальність», що помилково визнається за дійсністю. Слушно з цього приводу зауважував П. Нора, що історія завжди є неповною й проблематичною реконструкцією того, чого вже більше немає. Натомість пам'ять завжди виступає актуальним феноменом, сполукою між сучасним та вічним, що переживається екзистенційно. Історія є репрезентацією минулого. Пам'ять, з огляду на свою магічну та чуттєву природу, співіснує з прийнятними лише для неї деталями. Історія як інтелектуальна те десакралізуюча операція апелює до аналітики й критичного дискурсу. Пам'ять занурює спогади у сферу священного, тоді як історія виганяє їх звідти й профанізує. Пам'ять породжується тією соціальною групою, котру вона консолідує, натомість історія належить одночасно всім і нікому, що робить універсальність її покликанням²⁸⁰.

Колективна амнезія, як і колективна пам'ять, також є елементом людської культури. Тріада забуття – здивування – впізнання, насамперед, пов'язана з розумінням людського буття як присутності у діа-

²⁸⁰ Нора П. Между памятью и историей... – С. 19–20.

лектичному процесі пам'яті – забуття. Розрив з традицією – один з проявів культурної кризи, сенс якої полягає у відторгненні попереднього контексту, забутті минулого. Пригадуючи, людство пізнає світ наново. В цьому аспекті креативний потенціал ностальгічного міфу є стійким чинником реконструкції, зокрема колективної ідентичності, пошуком втрачених культурних смислів. Адже культурна пам'ять не є консервативним сховищем інформації, що пасивно транслюється від покоління до покоління, це складний механізм селекції, актуалізації та усунення текстів. Тим самим активно генеруються культурні змісти у просторі традиції та інновації. Отже, політика пам'яті є креативною діяльністю, безперервним та нескінченим дослідженням переходу інновації у традицію. Становлення Memory Studies актуалізувало та відкрило нові перспективи у дослідженні будь-якої, в тому числі національної ідентичності, оскільки саме *memoria* є її підґрунтям²⁸⁷.

В останніх дослідженнях, зокрема «Віденської історико-етнографічної школи» йдеться про моделювання (отже дискурсивність) не тільки модерних, а й середньовічних протонаціональних та етнічних утворень²⁸⁸. Етнічну диференціацію не тільки реальну, а й уявну (на кшталт римляни – це троянці), або змодельовану потрібно розглядати, насаперед, у ракур-

²⁸⁷ Васильев А. Г. Нацпостроительство в перспективе memory studies: пределы креативности / А. Г. Васильев // Третий Российский культурологический конгресс с международным участием «Креативность в пространстве традиции и инновации». Тезисы докладов и сообщений / отв. ред. Г. В. Спивак. – СПб.: Эйдос, 2010. – С. 279.

²⁸⁸ Pohl W, Einleitung: Integration und Herrschaft im Wandel der Romischen Welt / W. Pohl // Integration und Herrschaft / Etnische Identitäten und Soziale Organisation im Frühmittelalter / Hrsg. von W. Pohl, M. Diesenberger. – Wien: Verlag der Österreichischen Akademie, 2002 (Forschungen zur Geschichte des Mittelalters. Bd. 3. – S. 9).

сі осмислення культурних детермінат зазначених процесів. Адже етнічна консолідація була пов'язана з певною політичною інтеграцією або дезінтеграцією окремих територій, становленням інститутів влади та способів її легітимації, отже ідеологією (політичною міфологією) державного будівництва як простору боротьби продукованих змістів. Онтологічні розрізнення ставали суттєвими лише тоді, коли з'являлися групи людей, що сприймали їх за етнічні маркери, вкладаючи у них особливий зміст. У цьому протиставленні смислів, як уже було зазначено, вирішальною є пам'ять (*memoria*) як інтерпретація минулого (колективної ідентичності) окремих соціумів заради легітимізації сучасного простору та способу (стилю) життя. Позиція «Віденської школи» (В. Поль, Г. Вольфрам, Я. Вуд та інші, що спираються на розробки соціолога П. Бурдьє) полягає у тому, що етнічні спільноти не є усталеними сутностями біологічного та онтологічного порядку, проте результатами історичних процесів, а можливо і самими історичними процесами. Наприклад, середньовічні «варварські» королівства, були, як правило, поліетнічними утвореннями, а римські інтелектуали-«віртуози» не тільки сприяли їхньому формуванню, а й продукували етнічні дискурси, спираючись або на розвинену античну методологію, або на біблійну традицію з її усталеною манерою дескрипції «племен» та «народів»²⁸⁹. Провідні науковці, нині підтримують дефініцію Ст. Гола, згідно з якою національна культура є дискурсом –

²⁸⁹ Дмитриев М. В. Проблематика исследовательского проекта «*Confessiones et nations*. Конфессиональные традиции и протонациональные дискурсы в истории Европы / Дмитриев М. В. // Религиозные и этнические традиции в формировании национальных идентичностей в Европе. Средние века – Новое время: сб. статей / глав. ред. М. В. Дмитриев. – М.: Индрик, 2008. – С. 19–31.

способом конструювання значень, що впливає на націю, а також організовує ідеї та дії, які її стосуються. Натомість, національні культури моделюють ідентичність, творячи сенс поняття нації, з котрим її члени можуть себе ототожнювати²⁹⁰.

А priori концепція ідентичності, як це було показано, є складною, багаторівневою і суперечливою системою, де такі характеристики, як «етнічність» та «конфесійність», у різноманітних народів можуть розташовуватися на різних пріоритетних рівнях. Також варто зазначити, що смислове наповнення цих концептів могло в давніх культурах не збігатися з нашим сучасним розумінням. Переконавання в тім, що етноси є першофеномени, що еволюціонують, може бути поставлено під сумнів переконаванням про моделювання (а отже дискурсивність) не тільки модерних, а й середньовічних протонаціональних та етнічних угруповань. В цьому аспекті необхідно насамперед зазначити про можливість конструювання етнічності релігією тієї ж мірою, що і мовою. Корені такого явища варто шукати в особливостях візантійського богословського мислення, де не викликає ніякого сумніву факт розчинення дискурсу ідентичності в християнській релігії.

Як уже згадано, Візантія була політичним і поліетнічним утворенням, куди входили території, де-факто в той чи інший історичний момент контрольовані візантійським імператором, де домінували етнічні греки, що називали свою державу «Романією», а себе – «ромеями» (*populus romanus*) й відповідно володіли «римським» громадянством. У міфологічному контексті Візантія позиціонувала себе, згідно із доктриною Євсевія Кесарійського, як універсальна держава, що потенційно охоплює Ойкуме-

²⁹⁰ Гнатюк О. Прощання з імперією. Українські дискусії про ідентичність / О. Гнатюк. – К.: Критика, 2005. – С. 43.

ну – Царство Боже на Землі²⁹¹. Отже, у свідомості жителів імперії ідентифікат *Sacrum Imperium Romanum* (Священна Римська імперія) домінував над *Patria Constantinopolitana* (Константинопольська вітчизна). Претензія на кривне споріднення з римлянами здійснювалася в річищі ідеї «*translatio imperii*», природної трансформації Першого Риму в Другий «Новий Рим». Легітимність подібної міфологеми не заперечували навіть опоненти імперії, навпаки вони робили невдалі спроби її приватизації (як, наприклад, у випадку з імперією Карла Великого у 800 р.). Відмежування Візантії від генетичної ідентичності з греками відбувалося переважно без знання латинської мови. Про примус до вивчення «грубої латини» засвідчують, згідно з джерелами, нарікання місцевих греків, задіяних у державному апараті, після оголошення Константинополя столицею імперії у 330 р.²⁹². Таким чином, належність до лінгвістичної спільності аж ніяк не асоціювалося з приналежністю до спільності етнічної, адже візантійці комфортно усвідомлювали себе «ромеями». Поняття «ромей» набуло політико-конфесійного змісту, натомість «елліни» асоціювалися з язичниками. У візантійців при позначенні інших народів конфесіонами превалюють над етнонімами, наприклад, жителі Західної Європи переважно «латини», а не «франки», «алемани» або «інгліни»; жителі мусульманського Сходу – турки, араби та інші – фігурують як «агаряни»; «вірмени» вживаються в значенні «монофізити». Візантійська дигалосія утверджувала римську мову як мову державну (принаймні на

²⁹¹ Удадьцова З. В. Церковные историки ранней Византии / З. В. Удадьцова // Византийский временник. – 1982. – Вып. 43. – С. 5-12.

²⁹² Dagron G. Aux origins de la civilization Byzantine: langue de culture et langue d'etat / G. Dagron // Revue historique. – Vol. 241. – P. 23-56.

першому етапі візантійської державності), грецьку як мову культури («високої» літератури і церкви). Крім того, розвивалися тубільні етнокультурні традиції на місцевих мовах: сірійській, коптській, грузинській, слов'янській, навіть з адміністративним допуском наведених мов до діловодства у віддалених провінціях. Однак мовна розмаїтість не позбавляла жителів імперії статусу «істинних» візантійців зі специфічною конфесійно-політичною ідентичністю (особливо на рівні стереотипів) за домінування конфесійної. Адже згідно з едиктом імператора Феодосія (380 р.) сповідання православ'я стало обов'язковим для всіх підданих імперії, відповідно до давньоримської установи, котра стала гаслом імператора Юстиніана: «одна держава – одна релігія – один закон». Хоча насправді така офіційна нетерпимість до іновір'я не скасовувала прихований розвиток світської пізньоантично-язичницької традиції, адже Іподром не втрачав свого значення протягом всього існування імперії, а успішно конкурував із Храмом. Боротьба з іудаїзмом проходила кампаніями, мала місце поблажливість до монофізитів – Вірмено-григоріанської церкви й толерантне ставлення до ісламу, якого офіційно-інституційно на території імперії нібито не існувало, але фактично ісламські громади просто не піддавалися гонінням²⁹³. Отже, для базового концепту «візантійське» була характерна полісемантичність та ієрархічність із двома рівнями реальності – офіційною регламентацією та цивілізаційним досвідом.

Деякі особливості формування давньоруської ідентичності пов'язані саме з візантійською спадщи-

²⁹³ Шукуров Ш. М. Конфессия, этничность и византийская идентичность / Ш. М. Шукуров // Религиозные и этнические традиции в формировании национальных идентичностей в Европе. Средние века – Новое время: сб. статей под ред. М. В. Дмитриева. – М.: Индрик, 2008. – С. 259.

ною. На Русі протонаціональний дискурс також формується на конфесійному ґрунті, причому штучно моделюється монастирськими інтелектуалами й церковними діячами. Митрополит Іларіон у «Слові про Закон і Благодать», Нестор Печерський у «Повісті врем'яних літ» стимулюють розвиток давньоруської самосвідомості, використовуючи старозавітні архетипи «святої землі» і «обраного народу». Старозавітні алюзії дістали своє відображення в описі ворогів Русі біблійними термінами: «агаряни», «содомітяни», «маовитяни». Хоча очевидно природна ідентифікація слов'ян дохристиянського періоду проходила за первинним мовним критерієм, що засвідчують текстові лексеми. Наприклад, для позначення етнічної спільності замість терміна «народ» вживали термін «язык»; візантійці позначалися як «греки», західноєвропейці як «німці» у значенні мовних антагоністів слов'ян, а не як «латиняне». Існувала, судячи з літопису Нестора з його вираженням «полянським патріотизмом», етнотериторіальна специфіка населення Київської Русі, підкріплена характерними традиціями й обрядовістю²⁹⁴. Але вже той самий Нестор, як і Іларіон, піднімає рівень загальної ідентифікації до семантики «богоспасенної землі» і «обраного народу», опікуваного святими апостолами: «Тѣмже и словенску языку учитель есть Павелъ, от него же языка и мы есмо русь; тѣм же и нам руси учитель есть Павелъ понеже учил есть языкъ словескъ и поставилъ есть епископа и намѣсника въ себе Андроника (одного з 70-ти апостолів – Р. Д.) словенску языку. А словенскыи языкъ и рускыи одно есть...»²⁹⁵. Перший випадок у слов'ян, коли займенник «ми», що позначає спільність, пов'язаний ще в недатованій частині «Повісті врем'яних літ» з релігійним обґрунтуванням ідентич-

²⁹⁴ Радзивилловская летопись // ПСРЛ / отв. редактор Б. А. Рибakov. – Л.: Наука, 1989. – Т. 38. – С. 14.

²⁹⁵ Там же. – С. 19.

НОСТІ: «мы же хрестіане, елико земель, иже вѣдуютъ въ стую Трцю и въ єдино крщєне въ єдину вѣдую законъ имамъ єдинъ...»²⁹⁶. Слов'янська спільність постулюється саме як релігійна група, а вітчизняну історію Нестор вводить у Старозавітний контекст. Отже, давньоруські тексти не тільки відбивають сформовані реалії, а й продукують змісти, користуючись інтелектуальними прийомами та екзегетикою, що була властивою іудео-християнській традиції. Християнські конструкти давньоруських мислителів мають мало спільного з етнічними, а скоріше актуалізують політичні реалії Русі. Умови поліетнічності були сприятливими для поширення назви «Русь» як терміна полісемантичного та етнічно нейтрального²⁹⁷. Середньовічне духовництво (черне-

²⁹⁶ Лаврентіевская летопись // ПСРЛ. –Л.: Изд. АН СССР, 1926. – Т. 1. – Ч. 1. – С. 16.

²⁹⁷ У розв'язанні питання про походження терміна «русь» традиційно діє закон виключеного третього. Дослідники поділяються на «норманістів» (Шлецер, Кунік, Вернадський та інші) й «антинорманістів» (Ломоносов, Грушевський, Брайчевський та інші). Усі вони мають на озброєнні велику кількість посилань на різні джерела, що спростовують аргументи один одного. Якщо абстрагуватися від космологічної традиції – біблійного пророцтва Єзекіїля про страшний народ «рос/рош» із країни Гога й Магога (Єз. 38:1–7) й до сирійського джерела Псевдозахарія, яке поміщає народ «рос» на краю Ойкумени поряд із амазонками, карликами та собакоголовами, то можна стверджувати, що налякані візантійці увірували в пророцтво Єзекіїля, коли біля воріт Константинополя у 866 р. побачили воїнів під проводом Аскольда. Відтоді народ набуває історичної реальності й здобуває своє місце серед «варварських» народів Північного Причорномор'я.

Так само абстрагуючись від професійної версії терміна routsi (швед.) – «ребці/ мореходи», ми поділяємо його соціальне (по-заетнічне), що збігається із тлумаченням давньоруських джерел, зокрема інтерпретацією Нестора Печеського. Літопис під 862 р.: «Рюрік... прийшов до словен і привів із собою всю русь»; Літопис під 907р: «і сказав Олег: “зшийте паруси парчеві русам, а словенам – шовкові”. Русь – це кшатрії, вища військова знать, соратники конунга/ князя. Під 945 р.: військова дружина Ігоря, що зазначає:

цтво) створює нову номенклатуру понять, обґрунтовує тезу про прилучення Русі до християнства винятково завдяки заслугам київської правлячої династії, із представників якої формується національний пантеон святих (а першими вітчизняними великомучениками стають скандинави Федір та Іоан). Освячення і месіанське призначення Києва постулюється в літописній «Андрієвій легенді». Якщо Іларіон у «Слові про Закон і Благодать» ще включає в комунікацію «святості», котра надходить з Єрусалима, Константинополя²⁹⁸, то Іаков Мніх у «Пам'яті і похвалі князю Володимирові» постулює міфологему «Київ – Другий Єрусалим», відкидаючи візантійське посередництво. Русичи вже безпосередньо наслідують євреям, проте не як народ народу, а як одна конфесійна спільнота іншій. Отже, формується традиція розуміння «руського народу» не як етнічної спільності, а як народу

«ми від роду руського», рясніє скандинавськими іменами – Карл, Інґельм, Руалд, Шигоберн, Свен тощо. Доглядальником малолітнього Святослава був Асмунд, а воеводою при ньому – Свенельд. Під 945 р. місцеві деревляни, вбивши Ігоря, зухвало заявили: «це князя убили ми руського», отже вони себе з «русью» аж ніяк не ідентифікували. Натомість літопис за 1018 р. зазначає, що у війську Ярослава є: «русь, варяги, словени», причому «русь» названо першою, отже вона вагоміша за інші угруповання. Військова еліта була разом із великокнязівською династією символічним репрезентантом держави, в тому числі і на міжнародній арені, що в умовах державотворення призвело до поширення терміна «Русь» на всю підконтрольну територію. Стосовно древньої топоніміки, що активно залучається до аргументації на користь протиборства «норманської/антинорманської» концепцій, ми схильні розділяти терміни «рус» і «рос» (хоч й співзвучні, але зовсім різні, так само безглуздо стверджувати, наприклад, що венеціанці заснували Венецію на підставі співзвучності назв) і географічно їх розводити, співвідносячи термін «рус» з реаліями півночі (Пруссія, Стара Руса, пруси), а термін «рос» – з реаліями півдня (Рось, Росава, росомони) тощо.

²⁹⁸ Молдаван С. «Слово о Законе и Благодати» митрополита Иллариона / С. Молдаван. – К.: Наукова думка, 1984. – С. 191.

Старого Заповіту, трансформованого по пришестві Ісуса Христа в народ християнський, а вітчизняна історія сприймається не стільки як продовження, а як частина Священної історії.

Таким чином, у Київській Русі моделювався особливий образ світу, спрямований до духовного центру, сакральним втіленням якого на землі був Єрусалим. Віднайдення Єрусалима стало метою паломництв, враження від яких зумів передати ігумен Даниїл через пережитий ним стан релігійного афекту від прилучення до святині: «И вывает тогда радость велика всякому христианину, видевше святыи град Иерусалим и ту слезам пролитыи буреа от верных человек. Никто же во может не прослезитися, узрев желанную ту землю и места святаа вида...»²⁹⁹. Автор «Ходіння», описуючи околиці міста, змальовує образ «райського місця» посеред кам'янистої гірської пустелі. Це дає йому підставу виголосити: «то несть ли то благословение божие на земли той святой?»³⁰⁰, що відображує характерний для міфологічної свідомості образ центра землі, але, в цьому випадку, з урахуванням християнської картини світу – образ християнського максимуму. Даниїл, як впливає з його «Житія та ходіння до Святої Землі», розглядав паломництво не стільки як проходження просторово-географічних координат (хоча в історичних реаліях Середньовіччя така подорож сама по собі була випробуванням), скільки як долання духовного шляху до Бога. У києворуській літературі образ світу моделюється від периферії до центру, до «святої землі» і відрізняється розімкненістю³⁰¹. Чернігівський ігумен Даниїл іменує себе «ігу-

²⁹⁹ Житє и хоженє Данила, Руськыя земли Игумена // Книга хожений. Записки русских путешественников XI–XVII вв. – М.: Сов. Россия, 1984. – С. 32.

³⁰⁰ «Хождение» игумена Даниила // Памятники литературы Древней Руси. – М.: Художественная литература, 1980. – С. 48.

³⁰¹ Александров А. А. Образный мир агиографической словесности / А. А. Александров. – Одесса: Astroprint, 1997. – С. 135.

меном землі Руської». У храмі Гробу Господня він запалює лампадку («кандило») від «всієї землі Руської», тим самим позиціонуючи себе представником усього формально об'єднаного народу (реально русичи того періоду відчували себе «регіоналами»: киянами, новгородцями, черніговцями тощо.) Таким духовним об'єднанням двох координат поміж собою формується паралель «Свята земля Палестина – Свята земля Русь».

Канвою моделювання особливого статусу Києва служили тексти Борисо-Глібського циклу та Києво-Печерського патерика, де стверджувався специфічний жертвний ідеал святості, актуалізувалися цінності, що перебувають поза цим світом. Простір Київської Русі, позначений Софійським собором, асоціювався з «країною Софії» як проекцією Божої Премудрості. Відчуття цього нового буття й захопив ої перспективи влучно передав Г. Сковорода: «Если, например... город или государство по сей модели (Премудрости – Р. Д.) основано или учреждено, в то время выдает оно раем, небом, домом Божиим»³⁰².

Такими шляхами складалися протонаціональні дискурси, якщо їх розуміти і як мови культури, і як знакові системи, поєднані з відповідними формами діяльності (практиками). Ми можемо припустити, що політико-конфесійна ідентичність цілком склалася в річці відповідних міфів ще за доби Київської Русі, будучи гомогенною, без розколу по соціальній вертикалі.

Проте активне стимулювання розвитку загально-руської самосвідомості в XI ст., наприкінці XII ст. переживає глибоку кризу, незважаючи на сусідство з іншоетнічним *Rex Nomadica*. У 1171 р. князь Володимиро-Суздальської Русі Андрій Боголюбський відрядив

³⁰² Сковорода Г. Начальная дверь ко христианскому добро- нравию / Сковорода Г. // Сковорода Г. ПЗТ. – К.: Наукова думка, 1973. – Т. 1. – С. 147.

на загарбання Києва свого сина із союзниками, у тому числі половецькими (які й підпалили Успенський собор Києво-Печерського монастиря). Київ був відданий переможцями на триденне пограбування (під час Великого посту). Середньовічна практика засвідчує, що так вчиняють лише з ворожим іноземним містом. Літописець яскраво описує трагедію Києва, руйнування й пограбування храмів, у тому числі Софії, Богородиці Десятинної, убивство та полонення «християн»³⁰³.

Проте модульоване поняття батьківщини як «святої землі» поступово проникає на рівень народної самоідентифікації. Донині у літературі стійко лунає оманлива думка, що дискурс «Святої Русі» є прерогативним концептом обґрунтування цивілізаційної унікальності Росії, у тому числі й у протиставленні «святої» Русі «профанній» Європі. Християнський дискурс «батьківщини, як святої землі», якраз характерний для Європи, хоча корені західноєвропейського патріотизму варто шукати в ідеології хрестових походів. Саме як «святую землю» сприймала Францію Жанна Д'Арк: «Ті, хто йдуть війною на святе французьке королівство, йдуть війною на короля Христа»³⁰⁴.

Ідентифікат «Свята Русь», що уперше застосував у листуванні з царем Іваном Грозним князь Андрій Курбський³⁰⁵, перебуваючи в еміграції на території «Литовської Русі» був, що зазначають дослідники, проявом протиставлення «народу» (святої русі) – «царю» (у сенсі держави в значенні царського двору

³⁰³ Літопис руський за Іпатським списком / пер. Л. Махновця, відп. ред. О. В. Мишанич. – К.: Дніпро, 1989. – С. 295–296.

³⁰⁴ Kantorovicz E. H. *Pro Patria Mori in Medieval Political Thought* / E. H. Kantorovicz // *Selected Studies*. New York: Augustin Publisher, 1965. – P. 312.

³⁰⁵ Переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским. Репринтное воспроизведение текста издания 1981 г. / подг. текста Я. С. Лурье, Ю. Д. Рыкова. – М.: Наука, 1993. – С. 110. – Серия Литературные памятники.

як еманациї особистості царя) у якості опозиції «праведне» – «неправедне». Адже Російська держава допетровської доби в її абстрактному сприйнятті існувала тільки як продовження або інструмент політики двору, а не її джерело³⁰⁶. Проте А. Курбський не винайшов цей термін, а взяв загальноприйнятий концепт «Свята Русь» – один із топосів давньоруського фольклору, виразно позначений у київських епічних циклах, наприклад, билині про Добриню Нікитича: «не бывать то нам на Святой Руси, не видать то нам света белого»³⁰⁷. Більше того, в колективній народній свідомості, що аргументував А. Соловйов³⁰⁸, термін «святий» співвідноситься з терміном «світлий» не тільки фонетично, а й етимологічно («святोरусская земля» – «светорусская земля»), завдяки специфіці інтерпретації «божественного світла» у східнослов'янській релігійній системі як відгомоні ісихастських практик.

Дискурс «Святої Русі» надалі зазнав різних модифікацій. В українському фольклорі про запорізьких козаків він також зустрічається у значенні батьківщини як «святої землі»: «Визволь, Боже, бідного невольника, на святоруський берег, на край веселий, між народ хрещений»³⁰⁹.

³⁰⁶ Кинан Едвард. Російські історичні міфи / Едвард Кинан. – К.: Критика, 2001. – С. 106.

³⁰⁷ Дмитриев М. В. Конфессиональный фактор в формировании представлений о «русском» в культуре Московской Руси / М. В. Дмитриев // Религиозные и этнические традиции в формировании национальных идентичностей в Европе. Средние века – Новое время: сб. статей под ред. М. В. Дмитриева – М.: Индрик, 2008. – С. 233.

³⁰⁸ Соловьев А. В. «Святая Русь» (очерк развития религиозно-общественной идеи) / А. В. Соловьев // Сборник русского археологического общества в Королевстве СХС. – 1927. – С. 77–113.

³⁰⁹ Дмитриев М. В. Конфессиональный фактор в формировании представлений о «русском» в культуре Московской Руси / М. В. Дмитриев // Религиозные и этнические традиции в формировании национальных идентичностей в Европе. Средние века – Новое время: сб. статей под ред. М. В. Дмитриева. – М.: Индрик, 2008. – С. 234.

У Московському царстві цей ідентифікат усе більше артикулює політико-релігійний націоналізм, бо кожна земля, що є православною за визначенням ви-являється «руською», тобто термін «руський» – це вже предмет домагань, а не реальність³¹⁰. На нашу думку, якщо в Московській Русі категорія «Святої Русі» мала політико-релігійний (месіансько-есхатологічний, аналогічно до «Священної Римської імперії») підтекст, що підготувало сприйняття дискурсу «Москва – Третій Рим», то в «Литовській Русі» – етнорелігійний, що надалі, в умовах відсутності державності, стало складовою мотиву здобуття батьківщини (етнокультурної автентичності, а потім і державності) як міфологеми «винайдення Землі Обітованої», що хоча б засвідчують домінантні мотиви української поезії XIX ст.

Натомість, як уже було зазначено, буквалістичне відтворення «святої землі» як «Російської Палестини» за патріарха Нікона у Московії зазнало невдачі. Патріарх достеменно знав креслення Єрусалима «з всіма святыми місцями», привезене 1649 р. Єрусалимським патріархом Паїсієм до Москви. За уточненими даними³¹¹, «Російська Палестина» простягалась на 6 кілометрів зі сходу на захід і на 12 кілометрів з півдня на північ. Центральний пагорб Сіон символізував Єрусалим (з чоловічим монастирем Воскресіння Христова). Місцевість на схід від нього – Елеон (з жіночим монастирем «Віфанія»), на північ – Галилея (з топонімами Кана і Назарет, місцезнаходження яких достеменно

³¹⁰ Єрусалимский К. Ю. Понятия «народ», «Росия», «Русская земля» и социальные дискурсы Московской Руси конца XV – XVII в. / К. Ю. Єрусалимский // Религиозные и этнические традиции в формировании национальных идентичностей в Европе. Средние века – Новое время: сб. статей под ред. М. В. Дмитриева. – М.: Индрик, 2008. – С. 146.

³¹¹ Зеленская Г. М. Новый Иерусалим под Москвой. Аспекты замысла и новые открытия / Г. М. Зеленская // Новые Иерусалимы... – С. 746–748.

не з'ясовано), на Південь – Віфлеєм (с. Рождественське-Петрово з церквою Христового Різдва). Ріка Істра була співвіднесена з Йорданом. На теренах «Палестини» розміщувалися Гефсиманський сад, пагорби Рама, Фавор, Елеон з уклінним хрестом, перейменовані села: Преображенське, Вознесенське, Капернаумове тощо. Натомість «Російська Палестина» поступилася «Святій Русі» – містичному царству вірних, не вкоріненому у земну реальність, адже топографічна «схема» не спроможна конкурувати з ірреальним «образом».

Відновлений у Росії XIX ст. дискурс «Святої Русі» набув, завдяки розробкам слов'янофілів, специфічного «синдрому цивілізаційної унікальності». Хоча так само позиціонувалась Візантія у висловах Марка Єфеського, Іоанна Євгеніка та багатьох інших: «ми святий народ, царствене священство, народ обраний, наділ улюблений...», причому в першу чергу наголошувалося на релігійній унікальності населення держави: «ми народ Христа, святий народ... найправославніший з усієї решти на землі...»³¹².

Але зазначені модифікації кореспондують до архетипу, бо є не більше ніж старозавітними алюзіями задекларованої Богом «святості» єврейського народу: «И вы станете мені царством священников і народом святым» (2М. 19:6). Як відомо, переважна більшість біблійних народів давно відійшла у небуття, але єврейський етнос зумів вижити, виробивши собі потужну компенсаторну ідеологію богообраності.

Тим не менше, російські монархи були схильні реалізовувати свої ідеї, ґрунтовані на архетипі «святої землі» не лише просторово, а й у часі, розмежовуючи

³¹² Цит. за: Ломизе Е. М. Византийский патриотизм в XV в. и проблема церковной унии / Е. М. Ломизе // Славяне и их соседи. Этнопсихологический стереотип в средние века. – М.: Изд. Института славяноведения и балканистики АН СССР, 1990. – С. 96–97.

топографічними засобами минуле і майбутнє. Зокрема Іоан Грозний розділяє державу на дві антагоністичні частини – нову «опричнину» і стару «земщину». Це були різні світи, з відмінними устроєм, манерою поведінки й формою одягу підлеглих, що сприймали одна одну як «інобуттєву». Так само Петро I розділив простір Росії на два пласти: минуле, з традиційними устоями, і майбутнє, впорядковане на європейський манер. Зводячи Петербург, Петро навіть заборонив мурувати кам'яні будівлі по всій країні³¹³. Адже з каменю викарбовувався образ Росії нової на противагу старій Росії – дерев'яній.

Так само православ'я, яке в Росії розглядається як символ російської ідентичності, відокремлює «своїх» від «чужих», що, безумовно, суперечить інтернаціональному духові християнства. Тим паче артикульована ідея «позаземності» російського царства не узгоджується з прагматичними реаліям Московської Русі, а саме пріоритетною установкою на посилення держави через експансію. За кінцевим рахунком, ніколи не змогла б поглинути безодня атеїзму «позаземне православне царство», так само і після повалення богоборницького режиму в Росії досі не спостерігалися катарсис та покаяння (не в окремих випадках, а як суспільно-політична подія, на кшталт Німеччини, котра рішуче відмежувалася від колишньої ідеології фашизму).

Питання взаємозв'язку етнічного та конфесійного у національній самоідентифікації Південно-Західної Русі (України) набуває неочікувано складного виміру³¹⁴. Адже у країнах західнохристиянської та східнохристиянської орієнтації уявлення про «етнос»

³¹³ Панченко А. М., Успенский Б. А. Указ.соч. – С. 56.

³¹⁴ Демчук Р. В. Міфологічний дискурс та конфесійна ідентичність в культурі Русі-України/ Р. В. Демчук // Наукові записки. – Т. 101. Теорія та історія культури. – К., 2010. – С. 4–9.

та «націю» формувалися залежно від конфесійно-культурної специфіки. Проте Україна перебувала на стику цивілізаційних полів, що позначилося, зокрема, конфесійним синтезом (греко-католицизмом). В Україні до Брестської унії 1596 р. можна говорити про цілісність етноконфесійної свідомості пересічного населення, яке ототожнювало себе з народом, котрий належить до єдиної православної церкви, що цілком контамінується ще з первинною давньоруською установкою. Інше розуміння народу – станovo-політичне – було зумовлено західноєвропейською традицією. Польські гуманісти сформулювали теорію «сарматизму» про походження елітарної частини суспільства від сарматів з античних джерел. «Отож ти, король Сарматії з діда-прадіда...» – йдеться у звертанні Оріховського-Роксолана до польського короля Сигізмунда-Августа³¹⁵. Перші півтора століття Речі Посполитої (1596–1795), до якої у той час належали українські території, усвідомлювалися сучасниками як «золота доба», коли країна досягла апогею своєї політичної та військової могутності, еліта здобула права та свободи у державі шляхетної демократії, а культура збагатилася високими зразками ренесансного та барокового стилю у національній інтерпретації. Під свободою розуміли «золоті вольності» шляхти, незалежність від королівської влади, внутрішньостанову рівність. Принцип «*nihil novi*», нав'язаний королем шляхтою (1504 р.), коли той не міг прийняти жодного рішення без згоди сейму та сенату, визначив польський інваріант поняття «*communitas*», тобто участі у владі всього шляхетного населення Речі Посполитої. Пошук власних генетичних коренів сприяв не тільки ідеалізації

³¹⁵ Оріховський-Роксолан С. Вступ до напучень Польському королеві Августу Ягеллону / С. Оріховський-Роксолан // Українська література XIV–XVI ст. / голов. ред. І. О. Дзеверін. – К.: Наукова думка, 1988. – С. 114.

минулого, а й освяченню політичної традиції, котру поляки виводили з республіканського Риму. Давній Рим став взірцем державного устрою, а демократія – ідеалом рівності всіх вільних громадян. Високе значення і сакралізація польського державного устрою, декларація тяглості безпосередньо від Римської республіки визначили домінування державного над національним. У межах Речі Посполитої, де народом (*populus*) вважалася лише шляхта (інше населення – *plebs*) починає поступово формуватися «політична» надконфесійна нація (народ-шляхта), бо привілейована верства держави була поліетнічною (поляки, литвини, українці, білоруси) та поліконфесійною (католики, православні, уніати, лютерани). Консолідуючим державотворчим чинником, на нашу думку, на початку був дискурс «сарматизму», сформульований Яном Длугошем у трактаті «*Annales Seu cronicae incliti regni Poloniae*» (1458 р.). Сарматську концепцію Яна Длугоша, зумовлену етно-генетичною легендою про походження еліти держави від сарматів з античних джерел, розвинув і доповнив Матвій Меховит у «*Tractatus de duabus Sarmatiis*» (1517 р.). Ще Геродот в «Історії» виклав міфічний родовід сарматів як народу, започаткованого від шлюбних стосунків окремої частини скіфів з амазонками, котрі випадково потрапили до узбережжя Азовського моря (Меотидського озера), вивільнившись з грецького полону³¹⁶. Новий народ з огляду на специфіку етнічного походження мав виняткові військові здібності та кодекс лицарських чеснот. За доби Середньовіччя відбулося узгодження античної та християнської версій походження народів, адже біблійний родовід, зокрема, сакралізував походження слов'ян, яке антична доба

³¹⁶ Геродот з Галікарнасу. Скіфія. Найдавніший опис України з V століття перед Христом / Геродот / ред. Б. І. Гнатюк. – К.: Довіра, 1992. – С. 63–65.

заглибила у далеке минуле. Щодо безпосереднього біблійного походження сарматів та слов'ян від одного з трьох Яфетових синів – Гомера, Явана, Мешеха, то тут існує ціла низка концепцій авторів XV–XVII ст.: Меланхтона, Длугоша, Меховіта, Постелло, Кромєра, Ваповського, Бельського, Стрийковського, автора київського «Синопису» та інших. Сарматський міф швидко набув реального образу, втілюючись у подальших історико-хронікальних та літературних творах. Зазначений мотив став особливо модним у поезії, де оспівувався ідеальний образ воїна, лицаря, захисника Вітчизни, що позначено спеціальним терміном «сарматська поезія». У живопису та надгробній скульптурі з'являється специфічний мистецький стиль «сарматський портрет», де, насамперед, зображений захисник християнства та вольностей, що засвідчено його поставою, одягом, зброєю та гербом. Отже поняття «сарматизму» контамінується, передовсім, із синтезом станової ідеології та барокової культури. Саме в межах барокової пошани до старовини в Речі Посполитій поширювалася сарматська ідеологія, що стимулювалася королівською політикою та шляхетними рухами, метою яких було об'єднання своїх громадян різних національностей на підставі міфу про спільне походження. Адже міф загалом є потужним інструментом ідентифікації та консолідації. Самоназва еліти «сарматський народ» є усвідомленням місії оборони християнства від ісламу та язичництва (чим обґрунтовувалася експансія на Схід), що обумовлює його політичну винятковість посеред народів абсолютистських держав Заходу та «варварських»/деспотичних держав Сходу як носія вільних республіканських цінностей. Польський сармат виступає захисником католицизму й громадянських свобод у загальноєвропейському масштабі, його політична та громадянська відданість Польській державі домінує над етноконфе-

сійною приналежністю. Загалом у концепції етносу тієї доби лінгвістичний аспект, зокрема, вживання різної кириличної та латинистичної писемності, набував подекуди важливішої ваги, навіть у супереч конфесійній належності³¹⁷.

Незважаючи на різноманітні оцінки явища «сарматизму» в історичній перспективі, можна стверджувати, що шляхетна культура, інтерпретована у ракурсі сарматських міфологем обумовила збереження історичної пам'яті, національну ідентифікацію та прагнення відновлення незалежності в Польській державі, котра не існувала на мапі Європи протягом 123-х років³¹⁸.

Зрозуміло, що козацька старшина, а з огляду на її соціальну вертикальну мобільність (демократичну виборність посад) – практично все козацтво, у тому числі низове, поділяла сарматські цінності, лицарську етику *homo militans* та перебувала в зоні дії постулатів сарматизму цілком легітимно. Адже сарматська формація виникла на українсько-польському порубіжжі мешкання «акритів», де формувався специфічний етос – сармат-роксолан-козаків. Топоніми «Рутенія», «Роксоланія», «Русія» використовувалися для позначення теренів України в іншомовній літературі доби Відродження як латинізована назва України. Населення цієї пограничної території відповідно йменувалося «рутенами», «роксоланами», «русами». Сусідню Північно-Східну державу називали Московією, а її

³¹⁷ Лескинен М. В. Мифы и образы сарматизма. Истоки национальной идеологии Речи Посполитой / М. В. Лескинен. – М.: Институт славяноведения РАН, 2002. – С. 45.

³¹⁸ Лескинен М. В. Польський традиціоналізм и «старо-польская» культура об интерпритации сарматских обычаев / М. В. Лескинен // Между Москвой, Варшавой и Киевом: к 50-летию проф. М. В. Дмитриева: сб. стат. – М.: Изд. Ин-т славяноведения РАН, 2008. – С. 194–216.

населення – «московитами», «москами», «мосхами»³¹⁹ (звідси українське «москалі»).

Ще 1432 р. князь Зигмунд Кейстутович поширив можливість прийняття до польського народу «всіх князів, шляхтичів і бояр Русі» (до того лише католиків)³²⁰. Самосвідомість шляхти «рутенського» походження конструювалася в категоріях польської культури, вписуючись у станову й позаконфесійну ідентичність як частина шляхетної політичної нації, що добре ілюструє формулювання Станіслава Оржеховського (Оріховського-Роксолана): «gente Ruthenus nationae Polonus». Політична нація народжується в процесі політичної комунікації в площині апріорних соціальних уявлень і ціннісних мотивацій, під впливом певних суспільних ідей. Проте головною функцією сарматської ідеології в Україні було обслуговування української еліти. Ідею сарматизму як символ єднання історико-культурних традицій сповідували українські барокові письменники. Вольності, лицарство, любов до Батьківщини та готовність їй служити стають провідними духовними цінностями, оспіваними в багатьох поетичних творах. Подвиги козацьких гетьманів та ватажків, охоронців кордонів від сусідства ісламського світу, зафіксовані в польських та українських хроніках, оспівані в думах, становлять провідну тему книжної барокової поезії³²¹. Образ ідеального воїна, захисника Вітчизни в українській

³¹⁹ Січинський В. Чужинці про Україну. Вибір з описів подорожей по Україні та інших писань чужинців про Україну за десять століть / В. Січинський. – К.: Довіра, 1992. – С. 45–47, 220.

³²⁰ Бовуа Даніель. Російська влада і польська шляхта в Україні / Бовуа Даніель / пер. з фр. З. Борисюк. – Львів: Кальварія, 2007. – С. 33.

³²¹ Радишевський Р. Сарматсько-роксоланський дискурс української поезії XVII ст. / Р. Радишевський // Споконвіку було слово... Збірник на пошану професора Олександра Александрова з нагоди його 60-річчя. – Одеса: Астропринт, 2007. – С. 310–327.

літературі XVII ст. найбільш яскраво відображено у панегіричній поезії – «віршах на погреб», які є безцінним джерелом культурної інформації, що віддзеркалює систему національних пріоритетів. Сарматська ідеологія на ґрунті барокового культу «минувшини» спрямовувала українську еліту дошукатися своїх пракоренів, залучаючи давньоруські старожитності й сягаючи гомерових часів. Сарматський міф із лицарським ідеалом XVI ст. дістав практичне втілення в героїчних діяннях козацтва. Старшинська верхівка гетьманської України плекала та розвивала сарматські елементи культури. Її зовнішні ознаки у формі традиційного козацького вбрання (шаровари), зачіски (чуприна) та кухні (куліш) зумовили неповторний національний менталітет. У суспільній свідомості та мистецькому відображенні оформився певний ідеал козака, який нашаровувався на образ сарматського воїна. Італісець Олександр Гваньїні на сторінках своєї популярної праці «Хроніка європейської Сарматії», виданої латиною в Кракові 1578 р. зазначав: «У цих руських краях є й інших князів та панів чимало... Всі вони люди мужні, рицарські, великого серця; слава і знаменитість їх рицарських справ нехай летить аж під хмари. Я їх усіх уміщую у цьому вірші:

Доброго батька добрі бувають сини

Вони гідні вічної слави і вічної пам'яті

У цьому їм охоче виявляють вдячність

сарматській музи»³²².

На хроніку Гваньїні посилялися у своїх творах українські письменники Лазар Баранович, Іоанікій Галітовський, Стефан Яворський, Іван Орловський та інші.

³²² Гваньїні Олександр. Хроніка європейської Сарматії / Олександр Гваньїні / упор. та пер. з польської О. Ю. Мищик. – К.: ВД «Києво-Могилянська академія», 2009. – С. 410.

До речі, у давніх русичів не існувало власного етіологічного міфу про походження від предка-засновника (героя-епоніма), який би засвідчував наявність сформованої етнічної самосвідомості. Нестор Печерський у «Повісті врем'яних літ» користується біблійною екзгезою у питанні про походження слов'ян від сина Ноя Яфета, а початки державотворення пов'язує із династією Рюриковичів та норманською елітою, носіями етноніма «русь». Захарія Копистенський у «Палінодії» (XVII ст.) вже корелює етнічний родовід Нестора, ототожнюючи слов'ян, русів та сарматів³²³.

Проте західнослов'янські джерела XIV ст. містять легенду про двох братів Чеха і Леха (чеська хроніка Козьми Празького XII ст.), до яких вже у Пролозі Великопольської хроніки (XIII–XIV ст.) додався Рус (другий брат після Леха й перед Чехом)³²⁴, очевидно для легітимації об'єднання польських та давньоруських земель у єдиній державі Речі Посполитій як відновлення зв'язку поміж окремими частинами єдиного народу (адже Литва визнавалася самостійною державою, поєднаною з Польщею лише особистою унією). Таким чином анонімний автор хроніки «створив» Руса – прародителя та героя-епоніма «рутенського» (Ruthenorum) народу. На наступному етапі легенду було відфільтровано італійською гуманістичною історіографією. Проте Ян Длугош у «Анналах» запропонував власну етногенетичну концепцію, за якою Рус визнавався не братом, а прямим нащадком Леха, отже русичі від початку була складовою польсько-

³²³ Копистенский Захарія. Палінодія или Книга Оборони кафолической святой Апостолской Восточной Церкви / Захарія Копистенський // Русская историческая библиотека. – Т. 4. Памятники полемической литературы в Западной Руси. – СПб, 1878. – Кн. 1. – С. 1102–1103.

³²⁴ «Великая хроника» о Польше, Руси и их соседях XI–XIII веков. Перевод и комментарии / отв. ред. В. Л. Янин. – М.: Изд. МГУ, 1987. – С. 52.

го народу – «полянами», чийх керманичів Аскольда і Дири вбили варязькі князі, за що останнім (в особі князя Ігоря) помстилися деревляни³²⁵. Водночас «сарматська теорія» була представлена не однією, а декількома різноманітними версіями, зокрема її дотримувався невідомий автор українського «Густинського літопису», який виводив родовід сарматів-слов'ян від Ріфата, сина Гомера, онука Яфета³²⁶.

Відомий вчений та поет Шимон Старовольський у трактаті «*Sarmatiae bellatores*» (1631 р.) серед славетних сарматських пращурів разом із польськими королями називає князів – Володимира Великого й Костянтина Острозького, а також популярних в Україні ватажків – Г. Голубка, О. Дашкевича, П. Сагайдачного³²⁷. Отже, за доби Речі Посполитої артикулюються міфи про спільне походження польського та українського народів, що набувають своєї виразності у сарматському дискурсі. Це відбувається на тлі глибокої кризи конфесійної ідентичності, масового переходу українсько-білоруської шляхти в католицизм та церковної унії Київської митрополії з Римом 1596 р. Однак, слід зазначити наявність відтоді етносоціального розколу, тому що рядове населення української території Речі Посполитої (зокрема адміністративно-територіальної одиниці Руське воєводство), від якого відмежувалася національна еліта, асоціювало свою ідентичність з православною церквою³²⁸.

³²⁵ Флоря Б. Н. Русь и «русские» в историко-политической концепции Яна Длугоша / Б. Н. Флоря // Славяне и их соседи. Этнопсихологические стереотипы в средние века. – М.: АН СССР, Ин-т славяноведения и балканистики, 1990. – С. 22–23.

³²⁶ Мыщык Ю. Украинские летописи XVII века: учеб. пособие / Ю. Мыщык. – Днепропетровск: Изд. Дгу, 1978. – С. 14.

³²⁷ Радишевський Р. Сарматсько-роксоланський дискурс... – С. 315.

³²⁸ Оріховський Роксолан С. Лист до Яна Франциска Коммендоні / С. Оріховський Роксолан // Українська література XIV–XVI ст. / гол. ред. І. О. Дзверін. – К.: Наукова думка, 1998. – С. 155–156.

Проте можна говорити про еволюцію сарматської міфологеми на українському ґрунті – «український сарматизм», який стає специфічним культурним феноменом³²⁹. Адже прослідкувати генезу означає розтлумачити явище. Якщо поляки робили наголос на державному, то тут – на династичному минулому про походження від «русских князей первых варяжских»³³⁰. Версію походження від Руса упорядники хронік здебільшого ігнорували, хіба що його вважали родоначальником русько-варязької династії. Європейський контекст мало цікавив західноруських книжників, скоріше старозавітна генеалогія, факти біблійної історії, символічне освячення території апостолом Андрієм. «Культурним героєм» вважався хреститель Русі Володимир «Красне Сонечко», зачинатель православної держави на сарматських землях. Довести давній родовід для української еліти було вкрай важливим, адже це майже законодавчо закріплювало її станові привілеї. Проте якщо польські сармати прослідковували свої родинні зв'язки від римських фамілій, то українці змушені були обмежуватися рамками вітчизняної історії, походженням від «росских княжат», але удревнювали конфесійну належність релігійним спадком від Єрусалима. Характеристики ідеального шляхтича в польський та українській інтерпретації збігалися, ґрунтуючись на єдиному комплексі лицарських чеснот, незважаючи на різну конфесійність. Го-

³²⁹ Лескинен М. В. Мифы и образы сарматизма. Истоки национальной идеологии Речи Посполитой / М. В. Лескинен. – М.: Институт славяноведения РАН, 2002. – С. 129; Демчук Р. В. Український «сарматизм» як алгоритм організації спільноти / Демчук Р. В. // Магістеріум. – Вип. 42. Культурологія. – К, 2011. – С. 33–40.

³³⁰ Мыльников А. С. Две этногенетические мифологемы западнославянского происхождения в украинской исторической мысли / А. С. Мыльников // II Міжнародний конгрес українців. Доповіді та повідомлення. – Ч. 1. – Львів: Свічадо, 1994. – С. 66.

ловною відмінністю, на нашу думку, було сприйняття Вітчизни, яку понад усе цінував та боронив справжній сармат. Якщо для поляка Вітчизна – це *state*, держава, Річ Посполита, то для українця Вітчизна – це *patria*, батьківщина, Україна як емоційно забарвлена територія. У цьому контексті можна стверджувати, що для московита Вітчизна – це *land*, православний простір, тому будь-яка православна земля а *priore* вважалася «руською», що має належати Московській державі. Звідси походить російська налаштованість до географічної безмежності («широка страна моя родная...» у донедавна популярній пісні), до «збирання земель», адже Московська держава неспинно поширювалася на схід і ніколи не мала певно визначених кордонів. Український сарматизм, насамперед, етноконфесійний, соціально не певно визначений, бо його носіями є як шляхтич, так і козак. Розпочата від кінця XIV ст. повільна перебудова давньоруської структури панівного класу та супутнє їй поступове зближення родової знаті з нижчими військовослужилими прошарками нової генерації завершилося, у загальних рисах, уже наприкінці XV ст.³³¹. Головною чеснотою вважали боротьбу за незалежність Вітчизни та віру. Різниця поміж істинним та ідеальним воїном була зневільованою, отже несуттєвою. Зближення «рутенського» шляхтича з козаком в умовах протистояння Степу відбувалося на ґрунті суворого військового побуту, лицарського сарматського етосу, православного конфесійного обряду. Відповідно в українській мові термін «шляхетний» не є відображенням станової приналежності, а має радше етичне спрямування.

Тлумачення військового служіння як духовного стало визначною рисою українського бароко, сфор-

³³¹ Яковенко Н. Українська шляхта з кінця XIV до середини XVII ст. Волинь та Центральна Україна / Н. Яковенко. – К.: Критика, 2008. – С. 35.

мувавши тип воїна, поєднаного з середньовічним образом подвижника-інока, відомого ще з часів Київської Русі. Як зазначав з цього приводу А. Дж. Тойнбі: «Ці первісні козаки утворювали напівчернецьке військо братство, маючи спільні риси з еллінським братством воїнів-спартіатів та з орденом рицарів-хрестоносців»³³². Саме на цьому функціональному поєднанні ґрунтувалося позиціювання Запорозької Січі як військово-релігійного ордену під опікою Богородиці Покрови: суворе дотримання церковних ритуалів, кара на смерть за дрібну крадіжку, заборона статевих контактів, утримання від вживання спиртних напоїв протягом військових походів. Обов'язкове православне віросповідання, поєднане з абсолютною лояльністю до католицької держави, позастановість з яскраво позначеною військовою шляхетною чеснотою, така подвійність зумовлена, насамперед, бездержавністю³³³. Український «сарматський народ» – це етноконфесійна спільнота зі спільними історичними коренями, долею, мовою, територією, яка, проте, існувала в межах іншої держави на порубіжжі між впорядкованим політичним простором та хаосом великого Степу, що провокувало постійні контакти з «антисвітом», перетворюючи їх на героїчну подію. Образ українського сармата втілювався в образі «лицаря», він не вимагав обов'язкового шляхетного походження, соціальні кордони етосу залишалися відкритими для низових козаків, бурсаків, збіднілих міщан та хуторян тощо. Лицарський статус обґрунтовується тим, що здобувається у вільному, проте героїчному служінні, як це зазначено у вірші Касіана Саковича «Вірші на жалостний погреб зацного рыцера Петра Конашевича Сагайдачного» (1622 р.):

³³² Тойнбі А. Дж. Зазнач. праця. – С. 124.

³³³ Лескинен М. В. Мифы и образы сарматизма. Истоки национальной идеологии Речи Посполитой / М. В. Лескинен. – М.: Институт славяноведения РАН, 2002. – С. 150.

«Золотая вольность –
так її називають,
Доступи її всі пильне ся
старають,
Леч она не кожному
может бити дана,
Только тим, що боронять
ойчизни і пана.
Мензетвом її рицери
в войнах доступують,
Не грошми, але кров'ю ся її
докупують.
Бойсько Запорозькоє волности
Навило
Тим, же вірне отчизни і крулю
служило»³³⁴.

Отже, українська еліта не копіювала польський сарматизм, а творчо переробила його на ґрунті етно-конфесіоналізму та усталених історичних (ще давньо-руських) міфологем, трансляції релігійної спадщини, а не традицій республіканізму, як це було у Польщі.

Через певні історичні причини українська шляхта розділилася на дві групи, одна з яких прийняла унію, інша зберегла вірність православ'ю. Опускаючи епітети двосторонньої полеміки між поборниками та противниками унії, можна зазначити, що конфесійне розмежування породило етнонім «нова русь», яким оперували обидві сторони, позиціонуючись відповідно з «новою» і «старою» Руссю. Парадоксальність терміна «нова русь», що вживали як уніати, так і православні, щодо уніатів полягає в тому, що він, з одного боку, свідчить про визнання нового стану «русі», розпорошеної по різних конфесіях: «wy rus uniatska iestescie, rus zakonu rzumskego u nam, rusi zakonu

³³⁴ Цит. за: Попович М. В. Нарис історії культури України / М. В. Попович. – К.: АртЕк, 2001. – С. 161.

graeskiego»³³⁵. З іншого – чітко пов'язує етнічність та конфесійність. Ментальна незгода беззастережно визнати загальну етнічність, але різну конфесійність одного народу, докорінно відрізняється від західної моделі, де, наприклад, відповідно до Нантського едикту короля Генріха IV (1598 р.), ратифікованого парламентом, католики і гугеноти визнавалися рівноправними французами. Твір видатного полеміста Мелетія Смотрицького 1628–1629 рр. має назву «До обох частин народу руського». Таким чином, новий конфесійно-церковний стан, адже про уніатство говорили у тому числі і як про нову віру, обумовлював пошук нової ідентичності. Хоча, на нашу думку, загальною константою ідентичності залишився спільний православний обряд («набоженство») збережений уніатами з його багатою конфесійною культурою, що надалі, поряд з мовою, стало креативним фактором осмислення етнічної спільності українців обох конфесій. Проте церковні інтелектуали «барокової доби» у обстоюванні православної ідентичності відродили цілий шар давньоруських міфологем, зокрема «Київ – Другий Єрусалим» як ідею Священства, що надало Києву статусу загальноукраїнської православної столиці, згуртувало та посилювало православний табір у спілці із потужним союзником – козацтвом. Нажаль, зазначена міфологема не довго протрималася в опозиції після приєднання українських земель до Російської імперії, поступившись державній ідеологемі Росії «Москва – Третій Рим» як ідеї Царства. Оскільки славнозвісний примат Царства над Священством в російській моделі державності давно замістив ідеал «симфонії» (consonantia), сформульований у річищі політичної стратегії імператора Юстиніана. Проте, на відміну від

³³⁵ Elenchus, сочинение противъ латино-уніатовъ, изданное православнимъ братствомъ въ 1622 г. // Архив Юго-Западной Руси. – Ч. 1. – Т. 8. – Вып. 1. – К., 1914. – С. 597–673.

конфесійно-політичного (месіансько-есхатологічного) спрямування розвитку державності як визначального фактора національної самоідентифікації Росії, в Україні пріоритетний етноконфесійний чинник став, зокрема, ідейним підґрунтям у прагненнях плекати Козацьку республіку або витворити незалежну Гетьманську державу.

Пошук ідентичності набував різноманітних форм, що засвідчує актуальність протонаціонального дискурсу. Захарія Копистенський у своєму творі «Палінодія» виходить на спільнослов'янський рівень ідентифікації, конструює міфологічний родовід слов'янського народу як народу сакрально значущого від прилучення до хрещення за православним обрядом. Більш того, Копистенський вважає слов'ян («народ північної країни») нащадками сина Ноя – Яфета «благословеномъ Яфетомъ поколѣню» (народи «західних країн» за його концепцією походять від Хама, а «східних» від Сима)³³⁶. Очевидно, подібна авторська контамінація народів була потрібна як додатковий аргумент в антилатинській полеміці, адже нащадки Хама були «прокляті» праведним батьком (І М 9:25–27). Мислитель упевнений, що всі слов'яни (включно із західними) відпочатку були православними, отже конфесійно-спорідненими, що були повернуті Кирилом та Мефодієм³³⁷. Тим самим автор актуалізує кирило-мефодієвську традицію, яка зближує його позицію з установкою Нестора Печерського, незважаючи на корекцію в розподілі народів між синами Ноя. Натомість Копистенський, що характеризує русичів як «народъ

³³⁶ Копистенский Захарія. Палінодія или Книга Оборони кафолической святой Апостолской Восточней Церкви / Копистенский Захарія // Русская историческая библиотека. – Т. 4. Памятники полемической литературы в Западной Руси. – СПб, 1878. – Кн. 1. – С. 1102.

³³⁷ Там само. – С. 997–998.

Яфето–Роский Славенский», прямо ототожнює їх із сарматами: «Августъ цесарь ...не важилъ дражити войною Сарматовъ, то есть Россовъ або Славянъ...», котрих сам Рим побоювався, що узгоджувалося з поширеними польськими міфами про «шляхетне походження». Більше того, саму назву «слов'яни» автор етимологічно виводить від терміна «слава», бо «Той народъ Яфетовъ широкий барзо былъ, и славенъ, для того и Славенскимъ былъ названъ. Мужнымъ теж и валечнымъ былъ той народъ и славнымъ рыцарскою дѣланою еіє за часу войны Троянской», безпосередньо долучаючи слов'ян до античної міфології³³⁸. Що ж до суспільної еліти русичів, то вона, згідно з історичною концепцією «Палинодії», брала участь у військових експедиціях Александра Македонського, Митридата Євпатора Понтійського («...и Римлянъ побивали»³³⁹). Версія ідентифікації власного народу звучить у автора достатньо односторонньо: «...один народъ Роксоланскій сплодилъ, одна отчизна – Корона Полская выховала, и одна Константинопольская столица вЪры Христовы научила»³⁴⁰.

Загалом пошуки ідентичності були визначені війнами Богдана Хмельницького, віддалені наслідки яких розмежували уніатську і православну Русь державним кордоном. Хмельницький та його оточення протягом перших років війни трансформували мотивацію козацького повстання від суто світської – захисту корпоративних прав і «вольностей» до релігійної, яка створювала можливість для легітимації супротиву законній владі Речі Посполитої. Освячення опозиції православною церквою надало перебігу повстання забарвлення «релігійної війни» (що було характерним для ранньомодерної Європи), під гаслами якої формувалася ідея тотожності «руської» та «православної» ідентичностей, тим самим знімалася дратівлива

³³⁸ Копистенский Захарія. Зазнач. праця. – С. 1103.

³³⁹ Там само. – С. 1103.

³⁴⁰ Там само. – С. 606–607.

ситуація конфесійного розподілу «руси». Поступова козацька «військова демократія» поступалася місцем авторитарній владі гетьмана. Проте подібна влада вважалася не зовсім легітимною, здобутою «през шаблю», тому потребувала сакралізації³⁴¹. Звідси в'їзд Богдана у грудні 1648 р. до «шляхетної» столиці Києва («козацькою столицею був Чигирин) крізь Золоті ворота, тріумфальним шляхом стародавніх князів й урочиста зустріч його кліром Софії Київської як нового Мойсея, що вивів свій народ з «лядської неволі». Проте інтереси козацтва та церкви лише силою обставин співпали на певний відтинок часу, що засвідчив подальший конфлікт Богдана Хмельницького та митрополита Сильвестра Косова. Українська православна церква у лоні Константинопольського патріархату непохитно трималася національно-патріотичного спрямування Петра Могили, вважаючи Київ «другим Єрусалимом» та «роским Сіоном», і так і не присягнула на вірність московському царю. Митрополит програв у протистоянні, а гетьман задля визнання законності політичної влади перебрав на себе патронат над православною церквою на кшталт східних правителів. Безумовно, угоду Гетьманщини з Московією від 1654 р. кожна зі сторін інтерпретувала на власний розсуд: Хмельницький вбачав у ній звичайну «посполиту» практику патронату й взаємних зобов'язань, а цар – «збирання земель» під власний скіпетр. Проте після завершення антипольського повстання, що потребувало всенародної конфесійної консолідації, козацтво повернулося до усталеного військового самоусвідомлення, до звичних та комфортних сарматських міфологем. Виразним маркером цієї позиції стала Гадяцька угода між Річчю Посполитою

³⁴¹ Plokhyy Serhii. *The Cossacks and Religion in Early Modern Ukraine* / Serhii Plokhyy. – New York: Oxford University Press, 2001. – P. 236–273.

та Гетьманщиною, ініційована гетьманом Іваном Виговським та підписана королем Іоаном Казимиром у 1659 р.³⁴². За її умовами Україна як незалежна держава під назвою «Велике князівство Руське» входила до федеративного устрою Речі Посполитої на рівних засадах з Польщею та Литвою. Проголошувався принцип віротерпимості: в правах урівнювалися католики і православні, уніатська церква зберігалася в наявних територіальних межах. За козацькою старшиною визнавався шляхетний статус, привілейована верства щорічно мала поповнюватися козаками за поданням гетьмана, чия кандидатура обиралася всіма станами українського суспільства: козацтвом, шляхтою, духовенством. Законодавча влада повинна була здійснюватися делегатами з усіх земель – київського, брацлавського, чернігівського воєводств. Києво-Могилянська академія офіційно отримувала академічний статус і дорівнювалася у правах до Краківського університету. Планувалося відкриття православних колегіумів. Отже, тривале, від давньоруських часів протиборство світоглядних моделей «руського народу» – «провізантійської» та «прозахідної» – завершилося перемогою останньої, принаймні в українській «культурі еліти». Нажаль цей державний сценарій так і залишився не реалізованим у історичній перспективі – Росія розпочала війну. У підсумку Росія і Польща уклали угоду про Вічний мир 1686 р. Лівобережна Україна перейшла під контроль Росії, а козацтво втратило свій політичний вплив уже наприкінці XVIII ст. Російська імперія сприймала, щоправда з осудом, «сарматський статус» українських воїнів. Приміром, придворний російський поет В. Жуковський у вірші «Певец во стане русских воинов»³⁴³ (1812 р.) звертався до короля Швеції Карла XII такими словами:

³⁴² Plokhyy Serhii.Op.sit. – P. 176.

³⁴³ Вперше надруковано у «Вестник Европы», 1812, №23, 24.

*Давно ль, о хищник, пожирал
Ты взором наши грады?
Беги! Твой конь и всадник пал;
Твой след – костей громады;
Беги! И стыд и страх сокрой
В лесу с твоим сарматом;
Отчизны враг сопутник твой;
Злодей владыке братом.*

Очевидно, що супутник Карла, «злодій-ворог-сармат» – це славетний гетьман Іван Мазепа, меценат, впорядковувач українських земель та виборювач української долі³⁴⁴. Міф про «зрадника-Мазепу» активно формувався в Росії, зокрема через поему О. Пушкіна «Полтава» (1828 р.).

Уніатська церква Правобережної України (згодом іменована греко-католицькою) змогла стати заслоном на шляху латинізації, полонізації й розмивання «рутенської» ідентичності, особливо після позбавлення державності самої Польщі. Подальше формування ідентичності на підросійському Лівобережжі відбувалося в новому історико-культурному контексті, проте у річищі «малоросійської» парадигми, міфів про «київську спадщину» та «кревне братерство» від біблійних часів (через онука Ноя Мешеха-Мосоха-Москву), придуманих самими ж українськими кліриками-емігрантами, що здійснювали у власних інтересах «цивілізаторську місію» на російських теренах. Спочатку закрите московське суспільство неохоче вірило версії «черкаських» наставників, проте згодом вона закріпилася завдяки ґрунтовній розробці анонімним автором київського «Синопису» (1674 р.) – вихідцем з лав печерських ченців. У Росії «Синопис» півтора століття використовувався як підручник з історії й вважався в освічених московських колах достовірним джерелом,

³⁴⁴ Павленко С. Іван Мазепа як будівничий української культури / С. Павленко. – К.: ВД «КМ Академія», 2005. – 304 с.

користуючись підтримкою М. Ломоносова³⁴⁵. Ця історична міфологія, адаптована та посилена Російською історіографією (В. Татищевим, Н. Кармазіним), надовго прив'язала Україну до Росії (та й дотепер експлуатується заангажованими ідеологами). Хоча ментальна окремішність українців відчувалася ще довго після того як їхні землі були поневолені Російською імперією. У 1800 р. вперше вийшли друком «Секретні спомини про Росію» («*Memories secretes sur la Russie*») француза Шарля Франсуа Масона, який служив у російському війську й був наближений до царського двору: «Козаки не мають нічого спільного з росіянами, хіба що грецьку релігію й зіпсуту мову. Їхні звичаї, навпаки, спосіб життя, їжі, війни – цілком відмінні, коли не брати під увагу загальних схожостей, які завжди існують між межуючими народами, наближеними до себе вузлами релігійними і політичними. Козаки є далеко гарніші, вищі, активніші, зручніші, вигадливіші й особливо далеко чесніші за росіян, менше звикли до рабства. Вони щирі, відважні й говорять сміливіше... Козаки, це номади, чабани, войовники, грабіжники. Росіяни осілі, хлібороби, крамарі, тому, природно, вони менш войовничі і великі шахраї в торгівлі. Козаки жорстокі і криваві, але тільки в розгарі військової дії, росіянин є з природи холоднокровно-безпошадний і суворий...»³⁴⁶. «Номадизм» українців, засвідчений автором на рубежі XVIII–XIX ст., безумовно, був комеморативною алюзією «сарматизму» вільної «козацької нації», відомої іноземцям ще з XV ст. Адже ностальгія як чинник і механізм моделювання

³⁴⁵ Момрик А. Біблійна генеалогія в етногенетичних концепціях польських і українських хроністів / А. Момрик // *Mediaevalia Ucrainica: ментальність та історія ідей*. – Т. V / ред. О. Толочко. – К.: Критика, 1998. – С. 111–117.

³⁴⁶ Січинський В. Чужинці про Україну. Вибір з описів подорожей по Україні та інших писань чужинців про Україну за десять століть / В. Січинський. – К.: Довіра, 1992. – С. 175.

ідентичності, актуалізуючи проблему пріоритетних вартостей, є одночасно втечею в ідеалізоване минуле та проектом очікуваного майбутнього.

Отже, «барочна» епоха була, з одного боку, часом кризи ідентичності, а з іншого – часом пошуку її нових форм. Колізія формування ідентичності зумовлена двома потужними дискурсами – «сакральним» (конфесійним), що сформував міфологему «Свята Русь», та «сарматським» (світським), що сформував міфологему «Україна – Нова Троя». Обидві міфологеми ґрунтуються на архетипі «святої землі».

Дискурс імперії в медіа завжди провокує контр-дискурс, який або замовчується, або маргіналізується. Проте літературний твір, написаний якраз у контексті контрдискурсу як травестія римського міфу (що було глибоко символічним), виявився високохудожнім. Саме тоді, коли в Російській імперії дискутувалася тема про легітимне існування української мови як самостійної слов'янської (явно виходячи за межі предмета філології), з'явився літературний твір цією мовою – «Енеїда» І. Котляревського (1798 р.) із доданим словником³⁴⁷. Там, за фасадом бурлеску, була прописана трагічна історія українського народу, де зруйнована Троя – це знищена Запорозька Січ (символічний репрезентант України), а Нова Троя – відтворена Україна. Ця травестія класичного міфу, яка розпочала нову українську літературу, довгий час розглядалася лише як цінне сховище етнографічних відомостей, пізніше як витвір «сміхової», української культури в річищі розробок М. Бахтіна. Дійсно, все це в собі сполучаючи (бувши за жанром – бурлеском, гумористичним, «низьким» виконанням «високої»

³⁴⁷ «Энеида на малороссийский язык перелицованная И. Котляревским» вперше вийшла в Петербурзі 1798 р. «Словарь малороссийских слов, содержащихся в "Энеиде" с русским переводом», упорядкований пізніше І. Котляревським, містить 1542 слова.

теми), «Енеїда» є глибоко символічним доробком, який має низку рівнів інтерпретації, що залежить від обрання одного рівня в як пріоритетного. Безумовно, «Енеїда» – прописана по канві римського міфу українська історія про Трою – Запорізьку Січ, знищену й пограбовану російською регулярною армією під проводом Г. Потьомкіна (у тексті – Нечеси-Князя) 1775 р.

*Еней був парубок моторний
І хлопець хоч куди козак,
Удався на всеє зле проворний,
Завзятіший од всіх бурлак.
Но греки, як спаливши Трою,
Зробили з неї скирту гною,
Він, взявши торбу, тягу дав;
Забравши деяких троянців,
Осмалених, як гиря, ланців,
П'ятами з Трої накивав.³⁴⁸*

Зрозуміло, що рішення знищити «побратимів» генерал-губернатора Новоросії прийняла цариця Катерина II (в тексті – Юнона) у річищі своєї імперської політики уніфікації та русифікації.

*Еней був тяжко не по серцю
Юноні – все її гнівив;*

*Но гірш за те їй не любився,
Що, бачиш, в Трої народився...*

Оскільки національна культура в ті часи перебирала на себе ідеологічні функції, мобілізація національного духу, що живився загальною історичною пам'яттю, була спрямована на відродження «втраченої батьківщини» України як Нової Трої. Незважаючи на явну сюжетну незавершеність, ідеологічно твір завершено цілком. «Гетьман» (як названий у поемі Еней) побудував Нову Трою десь недалеко від колиш-

³⁴⁸ Тут і далі цитуємо за вид: Котляревський І. Енеїда / Котляревський І. – Х.: Фоліо, 2012. – С. 49–316.

ньої (незважаючи на розроблену в тексті класичну тему мандрів головного героя), тому що в поемі вона оточена реальними полтавськими селами.

*Шатнувсь то в сей, то в той куток:
В Івашки, Мильці, Пушкарівку,
І в Будища, і в Горбанівку...*

Нову Трою Еней готовий до кінця захищати, воляючи до бойового духу соратників: «Козацтво! лицарі! трояне!» (клич Турна: «Рєб'ятушкі!»)

*Но дасть отпор були готові
І до останней каплі крові
Свою свободу боронить
І нову Трою захищати...*

Сакралізація національного духу обумовлює пошук форми національної єдності. Тим самим «Еней-да» І. Котляревського була обережною, але свідомо цілеспрямованою, «загорнутою в античний сюжет» спробою вилучити українську культуру з ідеологічно жорстко регламентованого (темою «загальноросійської єдності») ладу імперської культурної моделі й семантично «прищепити» її європейському міфологічному ряду³⁴⁹. Література є дуже важливим конструктором й водночас засобом вираження ідентичності. Р. Барт вбачав лише два методи у підході до аналізу об'єктивності: «або ми розглядаємо реальність як абсолютно прозору для історії, тобто ідеологізуючи її, або ми розглядаємо реальність за кінцевим рахунком як непрозору, не редуковану, тобто поетизуємо її»³⁵⁰. Ми переконані, що І. Котляревському вдалося висловити національний міф в літературі – міф про «Україну – Нову Трою» як пролонгацію сарматського міфу.

³⁴⁹ Жулинський М. Міфологема «Нового Риму»: Петрарка і Котляревський / М. Жулинський // Духовна спрага по втраченій Батьківщині. – К.: КМ Academia, 2000. – С. 59–60.

³⁵⁰ Барт Р. Міфології / Р. Барт. – М.: Академический проект, 2008. – С. 323.

Таким чином, саме адаптований сарматський міф був одним із структурно-семантичних параметрів української культури. Дистанціювання хоча й від одноконфесійної, проте згуртованої за династично-державним та політико-просторовим принципами Росії, стало провідною рисою психології пересічних українців післямазепинської доби. Тим паче в колективній пам'яті народу закарбувалася жорстокість карательної експедиції 1708 р. князя Меншикова, довіреної особи російського царя Петра, чия помста Україні обурила навіть Європу, як це впливає із французькій реляції до міністерства закордонних справ у Парижі: «Московський генерал Меншиков приніс на Україну всі страхиття помсти та війни. Всіх приятелів Мазепа безчесно катовано; Україна залита кров'ю...»³⁵¹. Втрата свободи та пов'язані з цим реалії (переможена шляхта, ліквідоване козацтво, упокорена православна церква) та відчуття були настільки очевидними, що впадали в очі іноземцям, що подорожували Україною, як це, зокрема, засвідчив німець Йоган Георг Коль у своїй книзі «Die Ukraine Kleinrussland», написаній у середині XIX ст.: «Відраза Українців до Москалів, їхніх гнобителів, є така велика, що це можна назвати ненавистю. Ця ненависть радше зростає ніж ослаблюється... Українці дуже погані російські патріоти. Властива Москалям любов і обожання царя, є для Українців цілковито чужі і незрозумілі. Українці слухають царя, бо інакше не можуть, але його владу вважають чужою і накиненою... Коли ви не хочете образити Українця, то не смієте говорити йому про завоювання України Московщиною»³⁵². Провідними в українській літературі XIX ст., як зазначено, стають біблійні мотиви «виходу з полону», «здобуття Землі Обітованої» у поетичній трансляції І. Франка, Лесі Українки, К. Усти-

³⁵¹ Січинський В. Чужинці про Україну... – С. 141.

³⁵² Січинський В. Там само. – С. 195.

повича, Т. Шевченка, С. Руданського, П. Куліша та інші. Символіка національної неволі як «Великої Руїни» співвідноситься з руйнацією Єрусалимського храму³⁵³. Зазначені образи руйнації перегукуються із трансформованим мотивом «України-Трої», що звучить у поемі Лесі Українки «Кассандра» (1907 р.)³⁵⁴.

В основу сюжету драми поетеса поклала античні перекази про Троянську війну й найвродливішу доньку Пріама й Гекуби – Кассандру, жрицю Аполлона. Аполлон наділив Кассандру даром провидіння, та вона не дотримала свого слова покохати його за цей дар і через те змушена все життя каратися тим, що ніхто не вірить у її пророцтва. Натомість, Троя в облозі вже багато років і, всі, начебто, звикли до цього, втративши пильність. Лише Кассандра попереджає «Я бачу: Троя гине!». Проте ніхто не зважає на її дратівливі пророцтва, роблячи свої буденні справи й плануючи майбутнє. Кассандра бачить не лише зруйновану Трою, а й те, як троянці прислужують поневолювачам в Елладі. Тобто, проблема Трої у баченні Лесі Українки полягає не лише у зовнішній експансії, а й у внутрішній готовності населення скоритися. Зазначений твір має декілька рівнів розкриття – емпіричний (враховано деталі давньої епохи), індивідуально-психологічний (поетеса ідентифікує себе з Кассандрою) та символічний як провідний. Поема репрезентувала історичну травму, підсилюючи образ нації-жертви, проте не скореної до кінця, адже у підсумку Кассандра свідомо обрала смерть, а не неволю. Соціокультурна реальність, що виникла внаслідок інтенсивних політичних змін (зокрема втрати «визвольних» сподівань, пов'язаних із поразкою

³⁵³ Бетко І. Біблійні сюжети і мотиви в українській поезії XIX – початку XX століття / Бетко І. – Zielona Gora-Kijov, 1999. – 160 с.

³⁵⁴ Вперше надруковано в журналі «Літературно-науковий вісник», 1908, №1, с. 76–97 і №2, с. 241–281.

революції 1905–1907 рр.), стала вкрай травматичною для цілого народу. Проте саме ретельно збережена й відтворена культурна пам'ять спрямувала його шлях до свободи і незалежності. Таким чином, національна інтелігенція, широко використовуючи культурні ресурси, насамперед українську мову, формувала «протестну ідентичність», піднімаючи її до рівня високої літератури. Саме літературні тексти, що постали на міфологемі «Україна – Земля Обітована», позначили українську ідею «державної самостійності», яка формувалася в старозавітному контексті «пророцьких» очікувань. Слід зазначити, що змодельована протестна ідентичність на теренах України таки зуміла вибудувати барикади опору імперській/радянській/проросійській владі.

Отже, штучні моделі загальнодержавної ідентичності – «давньоруська», «посполита», «великоросійська» (з належною до неї «малоросійською») – виявились в історичній перспективі тимчасовими явищами. Міфологема «Україна – Земля Обітована» обумовила відповідний дискурс здобуття реальної незалежності у наступних століттях. Дискурс української ідентичності в історичному розвитку був насичений різноманітними міфологемами: «Свята Русь – Україна», «Україна – Нова Троя», «Україна – Катерина», «Україна – Аратта», «Україна – “Батьківщина”», нині – «Україна – Європа». Всі вони ґрунтуються на архетипі Богом наданої «святої землі», котру необхідно виборювати, боронити та берегти, «бо в нас іншої нема» (В. Куровський. «Одна калина»).

Післямова

За переконанням Р. Барта, там «де закінчується смисл, одразу починається міф»³⁵⁵. Попри критичне ставлення автора до цього вислову мислителя, він як найкраще характеризує імперську ідентичність, принаймні в її сучасній російській інтерпретації. Отже, «Післямову» вирішено присвятити саме цій проблемі, з огляду на останні трагічні події в Україні, що прямо стосуються теми ідентичності. Загалом дискурс імперії є актуальним для осмислення сучасних політико-культурних інтенцій, але, попри чимало досліджень³⁵⁶, імперія як історична дійсність і концептуальна категорія відрефлексована явно недостатньо. Ми пропонуємо позначити імперію через контрдискурс, що, як правило, імперією ігнорується. Імперський дискурс фактично позбавляє колонізовані народи їхнього реального голосу, говорячи або за них,

³⁵⁵ Барт Р. Мифологии / Р. Барт. – М.: Академический проект, 2008. – С. 281.

³⁵⁶ Марченя П. П. Концепт империи как предмет мультидисциплинарного исследования / П. П. Марченя // Философские исследования и современность: сборник научн. трудов. – Вып. 2 / отв. ред. А. В. Чертищев. – М.: ИД им. акад. Н. Е. Жуковского, 2013. – С. 117–136.; Мотиль О. Підсумки імперії: занепад, розпад і відродження / Мотиль О. / пер. з англ. П. Грицака. – К.: Критика, 2009. – 199 с.; Томпсон Ева М. Трубадури імперії: Російська література і колоніалізм / Ева М. Томпсон / пер. з англ. М. Корчинської. – К.: Вид-во Соломії Павличко «Основи», 2006. – 368 с.; Хардт М., Негри А. Империя / М. Хардт, А. Негри / пер. с англ. Г. К. Каменской. – М.: Праксис, 2004. – 440 с.; Doyle W. Michael. Empires Ithaca / Doyle W. – New York: Cornell University Press, 1986. – 407 p.; Le Concept d'empire. – Paris, 1980. – P. 7; та інші.

або від їхнього імені. Адже толерантність з боку імперії щодо пригноблених народів завжди була лише платою за їхню лояльність. У Російській імперії українців ніколи не дискримінували за етнічною ознакою, адже в її очах ця ознака була виключно регіональною, відповідно до міфологеми «спільної колиски», що активно культивувалася в СРСР задля збереження консолідуючого ядра цього поліетнічного утворення. Носії імперської свідомості не сприймали себе як колонізаторів, а лише як визволителів й керманичів («старших братів» з огляду на міфологему «братніх народів»), прагнули, навпаки, інтегрувати українців до складу титульного народу імперії. Відмова завжди дивувала й бентежила (як і донині), списувалася на зовнішню, як правило, польську (сьогодні американську) інтригу. Наполегливе небажання визнавати окремішність українців притаманне виключно росіянам. У цьому аспекті цікавими є історичні наративи європейців (записки сучасників, подорожні нотатки, спогади очевидців), що мандрували територією Східної Європи у XVII-XIX ст., вже після кооптації українських (невдовзі й польських) земель до складу Російської імперії. Всі вони – Я. Гільденбрандт, Г. Боплан, Ю. Юст, Г. Корб, Е. Кларк, Г. Гердер, Ш. Лессюр, Ж. Шерер, Ш. Масон, Й. Коль та багато інших, не кажучи вже про козакофіла Проспера Меріме («Козаки України і їх останні гетьмани», Париж, 1854 р.), чітко відмежовували етнічний тип, менталітет і спосіб життя українців від поляків та росіян, наголошуючи на їхньому пригнобленому статусі й зрозумілому невдоволенні з цього приводу. З цього приводу доречно навести витяг із петиції К. Делямара – сенатора, близького приятеля Наполеона III й редактора впливового часопису «La Patrie» стосовно українського питання. Французький політик подав зазначений документ до сенату у 1869 р. й пізніше опублікував під на-

звою «П'ятнадцятимільйоний європейський народ, забутий в історії»: «В Європі існує нарід, забутий істориками, нарід Русинів (le peuple Ruthene) 12,5 міл. під російським царем і 2,5 міл. під Австро-Угорською монархією. Нарід цей такий же численний як і нарід Еспанії, втричі більший за чехів і рівний по кількості всім підданим корони св. Стефана. Цей нарід існують має свою історію, відмінну від історії Польщі і ще більше від історії Московщини. Він має свої традиції, свою мову, окрему від московської й польської, має виразну індивідуальність, за яку бореться. Історія не повинна забувати, що до Петра I той нарід, який ми нині називаємо рутенами, звався руським, або русинами і його земля звалася Руссю і Рутенією, а той нарід, який ми нині зємо руським, звався москвинами, а їх земля – Московією. В кінці минулого століття всі у Франції і в Європі добре вміли відрізняти Русь від Московії»³⁵⁷. Це був останній ностальгічний спогад європейців про Україну. У російському імперському дискурсі українці були зобов'язані лишатися «різновидом» росіян із розрізненням лише на фольклорно-побутовому, але аж ніяк не на політичному рівні. Натомість їхні політико-правові інституції ліквідувалися, а історичні землі роздавалися представникам метрополії за службу імперії. Загальновідомі «Валуєвський циркуляр» (1863 р.) та «Емський указ» (1876 р.) визначали нелегітимність української мови на офіційному рівні. Однак восени 1905 р., унаслідок революційних подій, національні проблеми Росії, у тому числі й «українське питання», стали об'єктом уваги не лише імперського уряду, а й новоствореної законодавчої інституції – Державної Думи. Зокрема, українські делегати II скликання у травні 1907 р. вирішили залишити різні парламентські групи, аби створити окрему фракцію із власною програмою, тактикою й дисципліною. При

³⁵⁷ Січинський В. Чужинці про Україну... – С. 220–221.

тому вони зайнялися не лише освітньо-мовними проектами, а й підготовкою законопроектів автономізації України³⁵⁸. Не дивно, що імперія жорстко відреагувала на подібний «сепаратизм», зокрема циркуляром Міністерства внутрішніх справ від 20 січня 1910 р. про «спільноти інородців». У 1911 р. голова уряду П. Столипін висловився ще відвертіше: «Исторической задачей российской государственности является борьба с движением, в нынешнее время названным украинским, содержащим в себе идею возрождения старой Украины и устройства малороссийской Украины на автономных национально-территориальных основах»³⁵⁹. Зазначена позиція, підтримана В. Пуришкевичем, була схвалена імперським «парламентаризмом», зокрема делегатами IV Державної Думи (дискусія з приводу заборони святкування 100-річного ювілею Т. Шевченка)³⁶⁰. У підсумку Росії вдалося створити і нав'язати міф про територію та історію України як невід'ємну від імперії.

Потрапивши у безодню «залізного» ХХ ст. Російська імперія трансформувалася в СРСР, згідно з різними оцінками³⁶¹, чи-то квазіімперію, чи-то квазіцивілізацію (враховуючи «пристебнуту» Монголію її межі збігалися з імперією Чингізхана). Соціалістичний міф набув статусу офіційної доктрини, що реалізовувалася не для народу, а за рахунок страждань народу.

³⁵⁸ Матушевський Ф. Українська громада в другій Державній думі / Матушевський Ф. // Літературно-науковий вістник. – К., 1907. – Кн. VII. – С. 97–98.

³⁵⁹ Цит. за: Полонська-Василенко Н. Історія України в 2-х томах / Н. Полонська-Василенко. – К.: Либідь, 1993. – Т. 2. Від середини XVII століття до 1923 року. – С. 430.

³⁶⁰ Государственная дума. Четвертый созыв. Стенографические отчеты. 1914 г. Сессия вторая. – СПб., 1914. – Ч. 2. – С. 729.

³⁶¹ Подвинцев О. Б. Сложности постимперской адаптации консервативного сознания: постановка проблемы и опыт классификации / О. Б. Подвинцев // Полис. – 1999. – №3. – С. 52.

Цілі покоління, класи, нації, окремі соціальні групи офірувалися в ім'я побудови світлого мабутнього, «бо теперішнє викрадене силами зла»³⁶², яке, насправді, обернулося диктатурою КПРС і тоталітарною державою-Левіафаном.

В радянській стратегії Україна ніколи не розглядалася як самостійне політичне об'єднання, що внаслідок військової агресії завершилося підписанням соювної угоди 1922 р. з її пустопорожніми деклараціями «права націй на самовизначення». Опинившись у складі СРСР, виморена голодом Україна втрачала свій людський ресурс, але не героїчний потенціал. Січові стрільці, воїни УПА постали на героїко-патріотичних міфах виборювання самостійної України – «Землі Обітованої» – на різноманітних фронтах й, відійшовши у небуття, самі обернулися на легенду. Саме їхні символи та гасла стали уособленням відродженої у майбутньому державності України. Саме до них апелюють у разі прямої загрози національній державі (як це відбувалося протягом другої національно-демократичної революції за часів незалежності – Єврореволюції, або революції Гідності 2013–2014 рр.).

Після розпаду СРСР у 1991 р. в Європі згадали про Україну, а після Помаранчевої революції (першої національно-демократичної революції) 2004 р. нею зацікавилися. Постало питання про українську ідентичність, радше про причину її збереження, що само по собі викликало подив. Неочікувано Україна виявилася «білою плямою» як радянської/російської історіографії «дружби» народів», що постала на концепції «триєдності» російського народу М. Карамзіна, так і польської з її виразним «полоноцентризмом».

Тим не менше, ми аж ніяк не заохочуємо вікти-

³⁶² Панарин А. Цивилизационный процесс в России: опыт поражения и уроки на завтра / А. Панарин // Знамя. – 1992. – №7. – С. 201.

мізацію минулого України й навіть демонізацію образу Росії/СРСР з позиції «захисного» націоналізму («образи колонії»), хоча й не заперечуємо наявність в Україні постколоніального синдрому (ressentiment) з його ментальною матрицею «жертви імперії». Адже Україна, перебуваючи в імперських кордонах, дійсно була колонією в сенсі нездійсненності проекту побудови самостійної національної держави.

Після чергової трансформації імперії у Російську Федерацію 1991 р. «українське питання» залишалося настільки ж болючим та неприйнятним для імперської свідомості, що підтвердила як військова агресія проти України унаслідок повалення там маріонеткового режиму Кремля, так і всебічне схвалення цієї агресії з боку російської еліти і російського народу. Таким чином, імперська свідомість залишається важливою ментальною характеристикою більшості населення Росії, що певним чином виправдовує вживання лексеми *homo imperii* (М. Могильнер). Як зазначає П. Марченя: «Імперська ідея є духовним стрижнем російської історії, щонайменше від часів генези доктрини Третього Риму, саме причетність до цієї ідеї вирішальною мірою визначає ступінь утопічності або життєздатності різноманітних політичних сил у боротьбі за владу й майбутнє Росії»³⁶³.

Сьогодні путінська Росія переживає свій власний неоімперський синдром із ностальгією за втраченою «золотою добою» СРСР, «теорією змови» (Заходу проти Росії) й пов'язаною з цим темою «п'ятої колонії» – політичної опозиції, що нищиться або ж маргіналізується. Компенсацією «травми втрати» у зв'язку з неспинною деколонізацією виступають уявлення про перевагу Росії над країнами СНД (її колишніми провінціями) й вибудовування відносин із ними відповідно до ностальгічної схеми «центр – периферія»,

³⁶³ Марченя П. П. Концепт империи как предмет... – С. 131.

фактично консервацією постколоніалізму³⁶⁴. Незалежність останніх сприймається як замах на месійну/релігійну ідею Імперії, отже засуджується як єресь. Вкрай негативні конотації, зумовлені відповідним вербальним кодом, формують несприйняття демократії як політичної системи. Сам термін «демократія» (що транскриптується почасти в іронічно-образливій формі як «дерьмокрадія») асоціюється в православній Росії з демонічним топосом, зокрема демократія – «влада демонів», демократ – «демон кратний», демонстрація – «демонічні страсті» тощо³⁶⁵.

Якщо імперії не вдається інтегрувати колишні провінції задля реалізації універсальної державницької ідеї шляхом їхньої участі в глобальних імперських проектах (зокрема ЄврАзЕС, ЄСП, ТС), то вона вдається до прямої загарбницької агресії або прихованого втручання (у тому числі шляхом економічного «газового диктату») задля створення «сірого поясу» маріонеткових квазідержав. Нині неоімперія РФ прагне трансформуватися в Евразійську неокцидентизацію (політичний проект президентів Н. Назарбаєва – В. Путіна³⁶⁶), активно залучаючи до гурту неправославні або

³⁶⁴Осипян А. Образ империи в исторических гранд-нарративах и политике памяти Украины: прошлое в контексте национального строительства. [Электронный ресурс] / А. Осипян. – Режим доступа: <http://historians.in.ua> 16.01.2012. – Заглавие с экрана.

³⁶⁵Ахметова М. Конец света в одной отдельно взятой стране / М. Ахметова. – М.: О.Г.И., 2011. – С. 40–41.

³⁶⁶Назарбаев Н. А. Евразийский союз: идеи, практика, перспективы, 1994–1997 / Н. А. Назарбаев. – М.: Фонд содействия развитию соц. и полит. наук, 1997. – С. 480; Путин В. В. Россия: новые восточные перспективы / В. В. Путин // Независимая газета. – 2000. – №215, 14 ноября. – С. 1; Путин В. В. Новый интеграционный проект для Евразии – будущее, рождающееся сегодня / В. В. Путин // Известия. – 2011. – 4 октября. – С. 1. Нині активним розробником євразійської ідеї Н. Трубецького – Н. Савицького виступає О. Г. Дугін, автор понад десятка монографій з цього приводу.

неслов'янські країни, що навіть загальмувало поступ «Руського міра» (політичний проект патріарха Кирила), орієнтованого лише на Білорусь Україну та Молдову³⁶⁷. Вкотре Царство підпорядкувало собі Священство, відповідно до класичної стратегії цезарепапізму.

Варто зазначити, що Україна все ще не в змозі психологічно пережити «проблему імперії» – образ Іншого обумовлює власний образ. Хоча тим самим колишня метрополія як зовнішня загроза сприяє консолідації української політичної нації, виступає дієвим чинником формування нової ідентичності.

Польща – колишній опонент, а нині незмінний спільник завдяки екзистенційному досвіду «входу-виходу» з імперських тенет, нині вбачається зразком для наслідування у справі державотворення (що й продемонструвала топографія чемпіонату «Євро-2012», сприйнята як алюзія спільного перебування у межах європейської Речі Посполитої). Особливо цінним надбанням вважають входження Польщі до клубу успішних країн з високими стандартами життя, де всі вже давно не мислять стереотипами колоній та імперій. Хоча сьогодні і в цих країнах ініціюється створення наративів пам'яті, аби підкреслити внутрішньосвропейську специфіку та різноманітність на противагу популярному інтеграційному дискурсу. Отже, в публічному постколоніальному дискурсі Польща позиціонується як успішна частина Заходу на тлі помітної «орієнталізації» Росії.

У підсумку, серед актуальних ознак імперії як політичної системи варто виокремити такі: гібридна

³⁶⁷ Кирилл, патриарх. Выступление Святейшего Патриарха Кирилла на торжественном открытии III Ассамблеи Русского мира 3 октября 2009 г.; Кирилл, патриарх. Выступление Святейшего Патриарха Кирилла на торжественном открытии IV Ассамблеи Русского мира 3 ноября 2010 г. [Электронный ресурс] / Официальный сайт московского патриархата. Режим доступа: <http://www.patriarchia.ru/>. – Заглавие с экрана.

природа, потужний політичний міф у підвалинах державної конструкції та нестримне бажання домінувати у прилеглому культурно-політичному та економічному просторі, що провокує експансію задля збільшення ареалу існування. Зрозумівши у 2013 р., що Україна назавжди залишає пострадянську, орієнтовану на Схід просвіразійську сферу імперського впливу, Путін розпочав свою заздалегідь сплановану війну проти України. Велич імперії завжди розбудовується коштом людського життя.

Протягом тривання історичного процесу імперії здатні виснажуватися, розпадатися, мімікрувати, але й відроджуватися у глобальних проектах, адже імперська ідея, на відміну від імперських утворень, є нездоланною. Зокрема імперська ідея все ще виступає деміургом російської державності. Схоже, Путін окреслив роль Росії у всесвітньому історичному процесі й готовий цілеспрямовано виконувати її як Місію, що стає понад локальними інтересами якихось держав, або навіть власного народу. В цьому аспекті можна погодитися із формулюванням П. Марчені: «Імперія є державною формою осмислення буття людини і суспільства. Це – наднаціональна суперетнічна форма об'єднання народів у єдиний соціокультурний простір (“центр світу”), у якому їхнє буття вписано до вселенського, провіденціально-есхатологічного контексту. ...У такому сенсі Імперія є утопією, проте це утопія, що працює, як показує історія, ефективно працює»³⁶⁸.

Дійсно, імперська ідентичність розвиває відчуття значущості, екзистенційної наповненості Буття. Свідомо долучені до Імперії громадяни служать ідеї Імперії, яка їх об'єднує в ім'я реалізації Добра і протидії Злу, що, як правило, міфологізується (у вигляді страхітливих образів «загниваючого Заходу», «імпе-

³⁶⁸ Марченя С. Указ. соч. – С. 130–131.

ріалістичної Америки», або демонічних – «фашистської хунти», «убивць-бандерівців» тощо). Індивідуальна ідентичність у неоімперських суспільствах маргіналізується, поступаючись колективній, що має гомогенний характер. У випадку Росії перемагає тривіальний «російський квазімістичний шовінізм» (З. Бжезінський).

Яскравим означником імперської ідентичності є відповідний міф, головна сила якого, як відомо, полягає у повторюваності³⁶⁹. Імперська трансляція величі російської історії зумовила антиукраїнський комплекс, викликаний небажанням Києва («матері городов руських», «дніпровської купелі, спільної для нашого народу Святої Русі»³⁷⁰) слідувати у фарватері імперських міфів. Проте, як зазначають самі ж російські дослідники, міф про «богообраність», особливу «історичну місію» народжувалися у різних народів в періоди національного приниження (реального або уявного – Р.Д.) як специфічна психологічна компенсація³⁷¹. Приховані механізми імперської ідентичності полягають, насамперед, у доланні власних державних (радіше групи людей, що уособлюють або репрезентують державу) комплексів за чужий рахунок. Прикро, що територія України опинилася у зоні дії імперських постулатів та міфологем. Однак кожному чужому міфові варто протиставити власний, адже, як показав А. Лосєв, постулюючи міфи як «закономірне сотворення людського духу і нормальне

³⁶⁹ Барт Р. Указ. соч. – С. 296.

³⁷⁰ З промови В. Путіна у Києві з нагоди святкування 1025-річчя хрещення Київської Русі 27.07.2012 р.

³⁷¹ Ачкасов В. А. «Миф Запада» в российской политической традиции: поиск идентичности / В. А. Ачкасов // Россия и Грузия: диалог и родство культур / ред. В. В. Парцвания. – СПб.: Сборник материалов симпозиума. – Вып. 1. – Санкт-Петербургское философское общество, 2003. – С. 50.

соціальне явище»³⁷², від тотальності міфу неможливо відмовитися, важливо реконструювати «правильні» міфи³⁷³, що не спрямовані на руйнацію, а сприяють становленню, зокрема формуванню спільної ідентичності.

На частині України, як це засвідчили останні події, активно формувалася т. зв. донецька, патерналістська (як приклад «бать»-Янукович) ідентичність, характерна для країн/територій, де колишній колоніалізм виступав консолідуючим елементом (наприклад у формі т. зв. стаханівського Донбасу, що всіх годує). Цим регіональним утворенням а priori бракує національних інституцій і історичних міфів, зокрема, через культурну знівельованість та історичну некоріненість, вони не можуть користуватися східноєвропейською романтичною моделлю (подібно до Центральної та Західної України). Тому формування національної ідентичності набуває тут у форм бунтів окремих груп, що виступають від імені усієї нації. Проте ці групи, як правило, ізольовані від решти народу ментально, за рівнем освіти, стереотипами поведінки. Їм несила сформувавши загальнонаціональну ідентичність, як це довела Партія регіонів крахом свого управлінського проекту, тому вони тяжіють до відокремлення/федералізації. Нічому не зарадить сьогоднішнє опертя на політичний міф – кількомісячну державність Донецько-Криворізької Республіки (під проводом Артема-Сергєєва у 1918 р.) – штучного утворення на відміну від Української Народної Республіки (1917–1920 рр.), хоча й нетривалої але ґрунтованої на історичній традиції виборювання української державності. Адже очільник УНР, Голова Цен-

³⁷² Лосев А. Ф. Миф – развёрнутое магическое имя / А. Ф. Лосев // Лосев А. Ф. Миф. Число. Сущность. – М.: Мысль, 1994. – С. 217–232.

³⁷³ Барт Р. Мифологии... – С. 296.

тральної Ради М. Грушевський створив креативний і потужний «міф про Україну-Русь» (всупереч імперській Малоросії), вилучивши з цього міфу російську складову³⁷⁴. Грушевський у монументальній «Історії України-Русі» обґрунтував тезу про те, що українська (руська) державність є значно старшою за російську (московську), тим самим змінивши провідний міф української ідентичності – «козацький» на «державотворчий». Це кардинально стимулювало розвиток української ідентичності, що відтоді набув незворотного характеру. Сьогодні Україна має легітимну ідентичність, презентувавши світові країну, за яку варто померти. Натомість Донбас може розраховувати лише на проектну ідентичність, котра має бути наповнена новою міфологією, колективною пам'яттю, низкою символів і вартостей, що засвідчать культурну спорідненість громадян відповідно до нової соціально-політичної парадигми. Повернення до радянської ідентичності або опанування чужої/імперської, хоч і не вимагає інтелектуальних зусиль, проте не має перспективи, зокрема для донецької «креольської» (М. Рябчук) еліти, котра, переважно, й обумовлює формування ідентичності у наперед заданих параметрах. Ситуація розгубленості й вицікування, що наразі переживає регіональна еліта, супроводжується компенсаторним міфом про «Донбас, якого не чують», однак саме вона десятиліттями тримала цей регіон у штучній внутрішній ізоляції. Хоча на Донбасі міститься безліч культурно-історичних маркерів, що об'єднують його з рештою України, варто лише забачати їх розгледіти.

Об'єднавчі тенденції в українському суспільстві переконливо продемонстрували вибори президента України 25 травня 2014 р., де було спростовано провідний міф Путіна, запущений у медіа-простір й ро-

³⁷⁴ Черкес Б. Национальная идентичность... – С. 35.

ками ретрансльований Партією регіонів та КПУ – міф про природний розподіл України на «Бандерівщину» й «Новоросію». Як влучно значив А. Ілларионов, колишній радник Путіна, наступного дня по закінченню президентських виборів проект по розколу України зазнав нищівної поразки: Україна не стала розколотою, «вона стала антипутінською»³⁷⁵. Загалом протестна ідентичність консолідує націю якнайкраще – більшість громадян України впевнились у правильності свого європейського вибору.

Нині, за умов розпаду старих конструкцій, питання цивілізаційної ідентичності вкрай загострилося, обернувшись боротьбою двох моделей соціального існування у контексті східноєвропейськомго простору. Україна запропонувала відмінну від Росії модель, що має бути реалізована через шлях до Європейського дому, знов-таки, заздалегідь пророкований українському народові:

Та прийде час, і ти огнистим видом

Засяєш у народів вольних колі

(І. Франко. «Мойсей»).

Сподіваємось, що Європа для України не обернеться на «міф України про Європу». За нашим переконанням, хворобливий період державного становлення можна перебороти шляхом збалансованого співвідношення «універсального», тобто перевірених часом демократичних цінностей та «національного», через відтворення унікального обрис у української нації як іпостасі сучасного/цивілізованого людства.

³⁷⁵ Ілларионов Андрей. Сокрушительное поражение Путина. – Livejournal // Главком 26.05.2014. [Електронний ресурс]. – Режим доступа: <http://glavcom.ua/articles/19750.html>. – Заглавие с экрана.

Summary

Ruslana Demchuk

The Ukrainian identity as a modus of mythologems

The national discourse and the topic of ethno-cultural identity have gained unexpected urgency after the disintegration of such state formations as USSR, Yugoslavia and, in fact, Georgia and Moldova. The annexation of Crimea and the intentions to dismember Ukraine have made the range of above-stated problems vitally important. Common conceptions of humanities concerning naturalness/evolutionarity of certain identifying phenomena are in the need of correlation or revision at present. In particular, Ukraine has proposed a sample of social subsistence distinct from Russian model in the context of Eastern-Europe extend. The sample was stipulated not only by historical and cultural multiplier, but also by specific self-identification of individuals.

The monograph contains investigation on formation of Ukrainian identity in the perspective of representative mythologems. Such concepts as "hierotopy", "temple consciousness", "mnemotop", "cryptoreligious behavior", "nostalgic myth" etcetera are presented.

The publication is directed to researchers and another readers interested in the native culture.

Національний університет
«Києво-Могилянська академія»

н а у к о в е в и д а н н я

Демчук Руслана Вікторівна

**Українська ідентичність
у модусі міфологем**

(українською мовою)

Редактор:

Верстка: Панікарський А. В.

На обкладинці: монумент «Батьківщина-мати»,
підсвічений національними кольорами
28 червня 2014 р. Фото УНІАН.

ПП «Видавництво «Стародавній Світ»
тел. (044) 599-34-43, 223-13-21
e-mail: books@ancientry.org
www.ancientry.org

Свідоцтво про внесення до Державного реєстру видавців,
виготівників і розповсюджувачів видавничої
продукції ДК №3991 від 24.02.2011 р.

Підписано до друку 05.09.2014 р. Формат видання 60х84¹/₁₆.
Папір книжковий Novell. Друк офсетний. Гарнітура Book
Antiqua. Ум.-друк. арк. 15,8. Наклад 300 прим. Зам. 5-09.